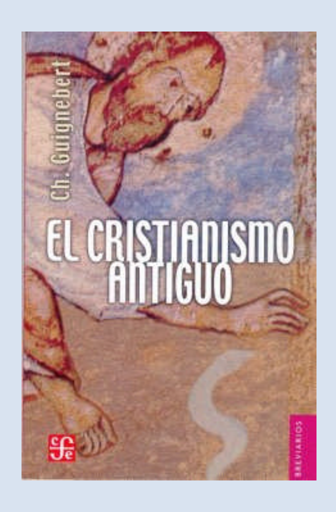
Charles Guignebert

EL CRISTIANISMO ANTIGUO



El Cristianismo antiguo

Charles Guignebert

Primera edición en francés 1921

Procedencia: Breviarios, Fondo de Cultura Económica, 1956

SUMARIO



PREFACIO

No me preocupa saber si lo que has visto te ha gustado; me basta que sea la verdad. La ciencia no se cuida de agradar o desagradar. Es inhumana. No es ella sino la poesía quien encanta y consuela. Por eso, la poesía es más necesaria que la ciencia.

A. FRANCE

Este libro quisiera ser el complemento de la *Evolución de los dogmas.* Se inspira en las mismas ideas directrices; pero en lugar de considerar *in abstracto* las afirmaciones dogmáticas de las religiones en general, se dedica a comprender y a explicar la vida de una religión particular, estudiada en su realidad concreta. Por lo tanto, pretende ocuparse, ante todo, de *hechos; de* su sucesión, de su encadenamiento, de su determinación; trata de diseñar en sus grandes líneas una historia, a fin de probar, si es posible, que no es solamente en sus dogmas, sino en la complejidad orgánica de su cuerpo entero donde una religión se somete a la ley de la evolución.

Del medio social donde se constituye, ella toma los elementos primordiales que forman su sustancia y que, organizándose, le dan vida; se adapta, sufriendo transformaciones más o menos profundas de sus órganos, a las exigencias de los medios sucesivos y diversos a los que se ve transportada. Como todo ser viviente, elimina poco a poco sus elementos gastados y muertos y asimila otros, que renuevan su carne y su sangre, y que el ambiente le suministra, hasta el día en que, por una inevitable consecuencia de la duración, el juego de sus facultades de adaptación se modera, luego se detiene; entonces, se torna incapaz de desembarazarse de los residuos inertes y nocivos que en ella se acumulan; incapaz también de nutrirse de la vida, la

muerte la invade lentamente, la hiela y llega la hora en que ya sólo sirve para engendrar, de su propia descomposición, un organismo religioso nuevo, al que le espera idéntico destino.

Y, sin duda, es una ley del espíritu humano que -transformándose en algunos aspectos, o inclusive elevándose, de una época a otra, hacia un ideal inconsciente que, sin embargo, algunos creen entrever- un mismo fenómeno se desarrolle, se acabe y recomience incesantemente. Esta es la ley por la que nacen, viven y mueren las religiones.

La religión cristiana será el objeto principal de nuestro estudio y nos dedicaremos, especialmente, a explicar su vida durante los primeros siglos de su existencia; pero, al igual que en el pequeño libro cuyo título he recordado, no me privaré de hacer comparaciones entre los hechos de la historia cristiana y los de la historia de otras religiones. Vive en nosotros un poderoso atavismo, muy difícil de desarraigar, al que le ha dado forma la cultura romano-cristiana, que nos inclinaría a creer que el cristianismo ha podido salvarse de ser una religión como las otras, que ha nacido y proseguido su larga carrera hasta nuestros días siguiendo modos excepcionales y que no perecerá. La sola comparación puede desvanecer esta ilusión y reemplazarla por una visión desalentadora, no digo que no, pero al menos exacta, de la realidad histórica. ¿No es atreviéndose a mirar de frente lo que fue y lo que es como el hombre se elevará hasta la clara inteligencia de su destino y de su deber, en vez de esforzarse en ocultar la verdad de los hechos tras los velos de sus sueños y el ornamento de sus deseos?

¿Tengo que añadir que el presente ensayo no pretende ofrecerse como un cuadro completo de la historia del cristianismo en la antigüedad y que sólo aspira a presentar, en forma accesible a todos, y siguiendo un plan que juzga demostrativo, un conjunto de hechos y consideraciones que haga inteligible el desarrollo de esta historia? Me ocurrirá más de una vez, sobre todo en los primeros capítulos, hacer afirmaciones importantes sin acompañarlas de todo el aparato de sus pruebas. Como se comprenderá, en un esbozo de este género no hay lugar para las minuciosas discusiones exegéticas y espero que

el lector, considerando que me ocupo desde hace una quincena de años, en la Sorbona, del estudio crítico del Nuevo Testamento, confiará en mí y supondrá que no aventuro nada que no me haya merecido reflexiones frecuentes y prolongadas.[1]

[1] Tengo además la intención de publicar próximamente diversos estudios con todo lo que no he podido incluir aquí. Renuncio a dar una *bibliografía* que tomaría, bastante inútilmente, demasiado espacio; de vez en cuando indicaré las obras esenciales. La mayor parte están escritas en alemán; el mejor manual de conjunto que conozco, sobre la historia del cristianismo, es el de G. Krüger, *Handbuch der Kirchengeschichte fiir Studierende,* Tubinga, 4 vols. y un índice, 1909-1913; los de Alzog y Kraus, traducidos al francés, son muy inferiores. El mejor cuadro de la evolución del cristianismo se halla en los dos volúmenes de Pfleiderer, *Die Entstehung des Christentums* y *Die Entwicklung des Christehtums,* Munich, 1907, 2 vols., o el grueso libro titulado *Geschichte der christiichen Religión,* publicado en Berlín y Leipzig, en 1909, por Wellhausen, Jülicher, Harnack, Bonwetsch, etc. Es de esperar que el estudio de la historia cristiana recibirá su parte de la actividad que, sin duda, ha de manifestarse en Francia después de que desaparezca el trastorno causado por la guerra en toda nuestra vida social.

INTRODUCCIÓN

I.—Dificultad de definir la *religión;* necesidad de insistir sobre el análisis de las religiones positivas.—En que sentido esto es, de por sí, una tarea harto complicada.—Cómo, en una sociedad evolucionada, las *copas religiosas se* corresponden con las *capas sociales.*—Carácter sincretista de la religión popular; su actividad.—Ejemplos tomados de la vida del cristianismo.—La *endósmosis* entre religiones diferentes establecidas en el mismo terreno social.—Cómo puede surgir una religión nueva.

II.—*Por qué el estudio de la historia del cristianismo no ha avanzado.*—Razones externas y causas internas.—Información defectuosa y problemas mal planteados durante largo tiempo.—Confusión causada por los confesionales y los polemistas.—Puntos de vista actuales.

III.—Cómo se ofrece, en conjunto, el cristianismo a la mirada del historiador.

I

Es empresa difícil definir *la religión,* la religión *en sí,* la que vive bajo las apariencias diversas de las religiones particulares, que les es común a todas, les sobrevive a todas y constituye el fundamento indestructible sobre el que se levantan cada una de ellas, antes de acomodarse a las necesidades y los gustos de quienes la reclaman. Nadie, hasta ahora, ha logrado realizar, de manera satisfactoria para todo el mundo, tan difícil empresa; parece que siempre, al menos por un lado, el objeto de la definición la desborda. Se revelan tan diferentes al análisis los elementos constitutivos de una religión, por poco complicada que sea, y parecen tan variados los aspectos bajo los cuales puede considerársela, que se desespera de encontrar una fórmula bastante flexible para contenerlos y suponerlos a todos. Además, cuando se ha tomado el trabajo de estudiar de cerca dos o tres religiones, de desmontarlas, por decirlo así, pieza por pieza, y también de darse cuenta exacta de los modos y el alcance de su acción, se les descubren seguramente principios y órganos análogos, aspiraciones comunes, la misma ambición de regir la sociedad, de

normar la vida de los individuos y otras relaciones aún; y, sin embargo, cada una, tomada en sí misma, presenta una fisonomía particular. Tiene sus características propias, su manera de ser y de obrar —que excluye a veces a las de las demás—, sus aplicaciones originales a la vida social, a la vida familiar, a la vida individual, a la acción y al pensamiento; tanto que, en suma, las diferencias que la separan de las demás pueden parecer más notables y realmente más esenciales que las semejanzas que las relacionan. La caverna en que vivió el troglodita, la cabaña del salvaje, la tienda del nómada, la casa, modesta o suntuosa, del sedentario y el palacio de sus jefes responden evidentemente a la misma necesidad esencial, que es la de abrigarse de la intemperie; prestan a los hombres, que tienen exigencias desiguales, servicios semejantes, y se parecen lo bastante entre sí como para que las podamos comparar; sin embargo, quien pretenda aplicar a todas una definición común deberá contentarse con una fórmula tan reducida que se reconocerá en ella, apenas, la forma más elemental de la morada humana. De igual modo, caracterizar con iguales términos la religión de una población australiana y, digamos, el cristianismo, sólo es posible haciendo a un lado todo lo que el segundo tiene en exceso respecto de la primera. Me inclino a creer que la historia no se beneficia esperando que se realicen esfuerzos de síntesis —por interesantes que parezcan a primera vista— efectuados por sabios de nota, para abarcar la *Religión absoluta* y encerrar su *esencia* en una frase. El análisis exacto de cada religión, su comparación con las creencias y las prácticas precedentes o concomitantes que han podido obrar sobre ella, es, por lo demás, lo propio del trabajo histórico.

Al tratar de hacerlo, se da uno cuenta en seguida de que es una tarea difícil; no si se trata de analizar una religión de formas muy sencillas, pero sí cuando se busca comprender la estructura y la vida de una religión establecida en un medio de cultura compleja. El examen más superficial revela, primero, que no es *una*, que las diversas partes de su cuerpo no son más homogéneas que coherentes las diversas manifestaciones de su actividad, o solidarias las diversas expresiones

de su pensamiento; diríase que está hecha de capas estratificadas, cada una de las cuales corresponde a una clase de la sociedad, o, si se prefiere, a un nivel de la cultura social. Por poco que se reflexione, deja uno de sorprenderse, porque, si parece natural que cada sociedad se dé la religión que le conviene, no lo es menos que, en una misma sociedad, cada medio social, cada "mundo", como decimos, cree una variedad de esa religión que responda a sus necesidades particulares. Se ha observado justamente que en los últimos tiempos de la República romana la religión de los esclavos estaba dos o tres siglos retrasada respecto de la de sus amos; observación que puede generalizarse, y si la historia nos demuestra que las religiones, consideradas en conjunto, se desarrollan y perfeccionan paralela y sincrónicamente con el progreso de la cultura, de la que constituyen uno de los principales aspectos, nos permite comprobar también que la evolución de cada una de ellas, como la de la sociedad misma, es la resultante de toda una serie de movimientos, paralelos todavía, pero ya no sincrónicos, que tienen lugar en las diversas capas sociales.

¿Que estas son verdades muy sabidas? De seguro, pero verdades que es necesario repetir porque los hombres más avisados las olvidan frecuentemente, o, por lo menos, hablan de las religiones como si las hubieran olvidado.

Por instinto, o, si se prefiere, por incapacidad intelectual para proceder de otra manera, el pueblo, que no ha aprendido y no sabe reflexionar, se adhiere siempre, hasta en sociedades muy refinadas, a una concepción y una práctica religiosas que no corresponden exactamente ni a las enseñanzas de la religión oficial, ni a la mentalidad de sus ministros ilustrados, ni a la representación de sus dogmas y preceptos que prevalece entre los fieles cultos. Esa religión popular se revela al análisis como un sincretismo, una mezcla de creencias y de usos, de distinto origen, edad y sentido, que sólo subsisten unas junto a otras porque quienes las aceptan no las comparan jamás. En cuanto se lo estudia, se reconoce sin dificultad que ese sincretismo está formado por supervivencias incoherentes, por vestigios, que es preciso relacionar con muchas organizaciones religiosas del pasado,

y sobre los cuales el presente se ha instalado, bien o mal. El pueblo, y particularmente el del campo, no hace nunca tabla rasa de sus creencias y de sus ritos; los adapta espontáneamente a la religión nueva que se le impone, o bien, si ésta los rechaza, los esconde en el fondo de su conciencia y en el secreto de su vida, en los que perduran en estado de supersticiones activas. Como se comprenderá, simplifico; el sincretismo de que hablo tiene sus grados, que van desde el más burdo ignorante hasta el hombre bastante avanzado en la cultura, porque la superstición no es privilegio exclusivo de los simples. Nuestras grandes ciudades tienen sus hechiceros y adivinas, cuyos prospectos se distribuyen en la vía pública o nos llegan por correo, y cuyas atractivas promesas publican periódicos importantes. Toda esta "propaganda" se dirige únicamente al pueblo; pero es en el pueblo, sobre todo entre los campesinos, donde los recuerdos religiosos del pasado, transmitidos de edad en edad —algunos se remontan a las concepciones elementales del sentimiento religioso primitivo— se encuentran en capas profundas y se combinan, más o menos abiertamente, con las enseñanzas de la religión dueña del presente.

Ese fondo popular existe en todas partes; es objeto de desprecio y horror para toda religión que no provenga directamente de él, pero siempre influye sobre ella, y, en verdad, ésta no puede vivir sin llegar a un arreglo con él. Ella no lo confiesa, y muy frecuentemente no lo sospecha, pero se deja penetrar más o menos profundamente por su influencia, asimila una parte de su sustancia y contribuye así, aunque le repugne, a asegurar su supervivencia.

Una religión, cualquiera que sea, no cae completamente hecha del cielo; nace de una iniciativa particular o de una necesidad general, luego se constituye y se nutre, como ya lo hemos dicho, tomando lo que necesita de los diversos medios religiosos en los que está llamada a vivir. No quiero hablar aquí, precisamente, de este fenómeno, sino de la reacción más o menos activa, más o menos rápida también, de la mentalidad religiosa de los ignorantes, del *fondo popular,* sobre una religión completamente organizada, y, al parecer, acabada. Reacción constante, pero cuyos efectos, como es natural, se hacen sentir

principalmente en los períodos de la vida de una religión en que, por su masa, por la actividad de su celo o por el descuido de los hombres instruidos, los simples y los ignorantes ejercen la influencia preponderante.

¿Un ejemplo? El cristianismo, considerado en un tiempo dado, no solamente en la realidad de su práctica popular, sino, por decirlo así, en todo el conjunto de su vida religiosa y social, ha sufrido el empujón desde abajo, se ha plegado a las exigencias de los instintos religiosos y de las supersticiones, que al principio había tratado de arruinar, en tres momentos particulares de su existencia: en los siglos IV y V, cuando se produjo el ingreso en masa a la Iglesia de la plebe urbana y de la población rural, y después la de las tribus germanas; en los siglos X y XI, cuando la actividad propiamente intelectual de Occidente, reducida al pensamiento de algunos monjes, deja, sin resistencia posible, el campo libre a la religiosidad popular y a la mística ignorante; y, finalmente, en nuestros días, en que todo pensamiento activo y fecundo, porque se pliega necesariamente a las exigencias de una ciencia constituida fuera de la fe, se les aparece a las ortodoxias como un peligro mortal; en que los hombres instruidos se apartan, uno tras otro, de las enseñanzas y de las prácticas de las Iglesias y en que, sin duda, pronto "pensarán bien" sólo los fieles, que no piensan en absoluto, o que piensan en el pasado. La fe razonada, expresión religiosa de la cultura intelectual, tiende a la devoción y a las devociones, en que medran las sugestiones surgidas del *fondo popular*. El estudio desarrollado en los diversos capítulos de este libro suministrará a estas consideraciones preliminares las justificaciones de hecho necesarias.

En una misma sociedad coexisten varias religiones distintas. Tienen, primero, el rasgo común de reposar todas sobre el fondo popular del que acabamos de hablar, salvo que se resignen a que el número de sus adeptos no exceda de un pequeño grupo de iniciados que sutilicen sobre el sentimiento religioso de su tiempo. En segundo lugar, se producen entre ellas contactos de sentidos diferentes, pero de resultados sensiblemente parecidos en todos los casos. Procediendo de

la hostilidad o de la simpatía, esos contactos determinan intercambios, combinaciones sincretistas, de las que, por lo general, no tienen conciencia los que las realizan; especie de fenómenos de endósmosis, que la experiencia prueba que son inevitables. Se producen entre los niveles que se corresponden, de una religión a otra. Dicho de otra manera, se ve, por ejemplo, establecerse una especie de simpatía y como de solidaridad —que ni los debates ni las disputas afectan— entre las religiones compartidas por los "intelectuales".

En marcos dogmáticos y litúrgicos diferentes, terminan por desarrollarse, más o menos, las mismas concepciones religiosas y las mismas aspiraciones místicas; diríase que en las diversas religiones se establece, en esta clase particular, un mismo nivel de sentimiento religioso. Hoy día, es un espectáculo curioso, para quien sabe mirarlo, la instintiva comunión que tiende a fundarse entre los católicos liberales y los protestantes instruidos. La mayoría, tanto en un campo como en el otro, se manifiesta muy sinceramente sorprendida cuando se le habla de ello: todos afirman su independencia y, en seguida, señalan desemejanzas; éstas existen sin duda, pero concuerdan de tal manera los esfuerzos de esos hombres ligados aún a confesiones diferentes, que conducen igualmente a una religión sometida al control de la ciencia y de la razón y a un pragmatismo de la misma naturaleza y del mismo alcance tanto en unos como en otros. Y los ortodoxos católicos rezagados por temor al "modernismo" creen fácilmente que éste se debe a "infiltraciones protestantes", mientras que ciertos ortodoxos protestantes se inquietan por las "infiltraciones católicas". En verdad, los hombres que poseen un mismo nivel cultural, buscan, aquí y allá, el mismo equilibrio entre su conocimiento y su fe.

No ocurre de otra manera en los niveles inferiores. El fenómeno es en ellos menos visible, porque los espíritus son menos abiertos, menos flexibles, reflexionan menos, y, sobre todo, porque ordinariamente se habla menos de cuestiones religiosas; pero, no obstante, se produce. La simpatía que vemos establecerse en nuestros días, de país a país, entre las clases sociales de la misma categoría y que tien-

de a una especie de internacionalismo de los proletarios, de los burgueses y de los capitalistas, por lo menos en cuanto a sus intereses económicos, puede darnos una idea de lo que pasa cuando la misma mentalidad general, la de una misma clase intelectual y social, se aplica, al mismo tiempo, a varias religiones en un mismo país; nos da cuenta también de la simpatía inconscientemente unificadora que nace y se extiende entre los niveles sociales e intelectuales correspondientes de esas religiones paralelas. Si los intercambios son bastante activos —y esto depende de la intensidad de la vida religiosa, cuyas causas son, de ordinario, complejas— pueden determinar un movimiento religioso, del que surge esa coordinación de préstamos tomados al pasado, esa reposición en forma de elementos antiguos, a la que llamamos religión nueva, o, por lo menos, renacimiento, un *revival* de la religión establecida. Para que esta operación comience y prosiga es ante todo necesaria una excitación particular, proceda de la iniciativa de un hombre o sea la manifestación de un grupo; luego una o dos ideas se afirman, que sirven de puntos de concentración a otras y en relación a las cuales las demás se organizan. No es preciso que sean muy originales las concepciones esenciales de la religión que nace o renace; al contrario, tienen más probabilidad de triunfar, de implantarse profundamente en la conciencia de los hombres cuanto más familiares les sean y expresen más cabalmente sus aspiraciones y sus deseos, o, mejor dicho, cuanto más completamente nazcan de ellos. Se ha sostenido, no sin cierta apariencia de razón, que el medio crea al héroe que necesita; es también el medio el que engendra al profeta que le hace falta; es él quien hace brotar las afirmaciones de fe cuya necesidad siente más o menos claramente, y cada medio al que se transportan tiende a modificarlas, a moldearlas conforme a su propia conciencia religiosa, y todos las arrastran en su incesante transformación, en la vida y hasta la muerte.

II

El estudio crítico de los orígenes cristianos y de la evolución de la Iglesia posee hoy derecho de ciudadanía en la ciencia histórica; a

pesar de ello, no está tan adelantado como podría hacerlo creer el número creciente de libros que suscita, y muchas de sus conclusiones no han adquirido el grado de certeza alcanzado por otras disciplinas de la erudición. Por esta razón, entre otras, en el espíritu de gran número de hombres ilustrados y en el del gran público, que lee o escucha, tropieza con muchas desconfianzas y prevenciones; y lo que es peor, a veces con una indiferencia completa. Prácticamente omisibles, o poco menos, en los países de formación protestante y de cultura germánica, unas y otras constituyen, en los países de tradición católica y de espíritu latino, un obstáculo espeso y sólido, muy difícil de salvar, ante el cual se gastan y pierden, en vano, mucho tiempo y muchos esfuerzos. Empero, la verdad es que la ciencia del pasado cristiano no tiene toda la culpa de su retraso, que ha hecho un gran esfuerzo para recuperar el tiempo perdido y que ha llegado a resultados importantes, en todos los aspectos, y decisivos sobre los puntos esenciales.

Hasta la primera parte del siglo XIX, un verdadero tabú impedía el acceso al cristianismo primitivo a los eruditos desinteresados, a los que, totalmente indiferentes a la explotación confesional de la verdad, la buscan por sí misma. La opinión común juzgaba que la historia cristiana constituía el dominio propio de los hombres de Iglesia y de los teólogos y la consideraba, no sin razón, puesto que casi no era otra cosa, un complemento, o mejor, una de las formas de la apologética, o como un campo reservado a las búsquedas de la pura erudición.[2] Desde el tiempo de la Reforma, una larga práctica la había acostumbrado a ver a los polemistas —papistas o hugonotes— sacar a manos llenas de los textos antiguos, como de un arsenal bien provisto, los argumentos que convenían a cada uno. En el curso del siglo XVIII, los enemigos políticos de la Iglesia católica y los "filósofos", que juzgaban caduca su dogmática, adquirieron el hábito, y el método a veces, de la polémica protestante, pero su crítica no parecía más

[2] Los trabajos de sabios admirables de los siglos XVI y XVIl, los Baronius, los Thomassin, los Tillemont, los Mabillon, los Ruinart, los Richard Simón, etc., han preparado la historia verídica de la Iglesia, sentando principios de método, aclarando cuestiones particulares, pero no la han constituido.

desinteresada que la de los pastores reformados; sólo eran diferentes el espíritu y el fin.

En definitiva, a comienzos del siglo XIX, los hombres imparciales podían pensar justamente que la historia del cristianismo se estudiaba apenas para exaltar o rebajar la Iglesia católica; de esta opinión sacaban consecuencias diversas según las convicciones previas de cada uno, pero que concordaban todas en dar pábulo, respecto de esa historia, a una desconfianza difícil de vencer. Algunos, cómo los simples y los ignorantes, sometidos a la "hipnosis" atávica de una educación cristiana, consentida o soportada, pero jamás criticada, o siquiera razonada, aceptaban cándidamente el imperio del tabú y no prestaban atención, como si fuera una empresa sacrílega y reprobable, a las búsquedas que las enseñanzas de la Iglesia —a su entender— hacían inútiles y que, además, condenaba. Otros, ganados por el escepticismo por disposición natural, o por algunos razonamientos superficiales, reputaban de indiscutible el principio ciceroniano renovado de que el pueblo necesita una religión porque constituye la garantía de su moral y el freno de sus apetitos, y que perjudica a la sociedad debilitar a la Iglesia establecida. Otros más, de espíritu perezoso o simplista, dispuestos a representarse toda religión como una vasta empresa de superchería y de explotación tramada por los sacerdotes, se persuadían de que el cristianismo se merecía, cuando mucho, algunos gestos de indiferencia y algunas chanzas.

¿Por qué no confesarlo? El llamado "gran público" en los países latinos mantiene aún los mismos puntos de vista para justificar su indiferencia hacia la historia de los orígenes cristianos y de la Iglesia, y su ignorancia referente a los métodos, a las cuestiones que agita, y a los resultados que alcanza. Hasta ahora, la actitud de la enseñanza pública a su respecto no ha hecho más que mantener, en demasía, las prevenciones de que es objeto. En Francia, tres universidades solamente han sido provistas por el Estado de profesores encargados especialmente de estudiar la historia cristiana, y aunque atraen numerosos auditorios, ganan todavía pocos estudiantes. No podrá ser de otro modo mientras nuestros jóvenes lleguen a la Universidad sin que

los profesores de enseñanza secundaria —atados por la obligación de la neutralidad escolar— hayan atraído seriamente su atención a cuestiones que figuran en los programas, ciertamente, pero que el deber oficial y el deseo casi general de los maestros es de escamotear y no tratar.

En verdad, la realidad que ellos ocultan tiene su parte de responsabilidad; quiero decir que nuestro estudio no llega a organizarse sino al precio de penosísimos esfuerzos, frente a dificultades múltiples y desalentadoras, y que, visto desde fuera y por ojos profanos, no ofrece quizá un aspecto muy seductor. Su austeridad, sus vacilaciones, sus incertidumbres y hasta su prudencia, se conciertan para alejar de él a los superficiales, y a los que cautivan solamente las conclusiones positivas de las ciencias exactas.

En primer lugar, las fuentes de información de que dispone son, más que ningunas otras, mediocres, confusas, difíciles de utilizar. Las más antiguas, que son las más interesantes porque se refieren a Jesús y a los primeros tiempos de la fe, las que ha captado el Nuevo Testamento, han exigido, por sí mismas, una investigación crítica previa, larga, minuciosa y que aún no ha terminado. Durante largo tiempo, casi no ha sido posible buscar los elementos y los apoyos fuera de ellas mismas, de modo que los exégetas, para comprender, se veían reducidos a interpretar, a comentar, y, si trataban de elevarse por encima del detalle de los textos, a sistematizar, a lanzar hipótesis. ¡Deplorable necesidad, que todavía los apremia con suma frecuencia, para desgracia suya, y que muchos aceptan con ligereza! O suele acontecer, en momentos en que parece que el trabajo crítico va definitivamente por buen camino, que salga a luz un documento decisivo, surja una hipótesis nueva, se establezca un punto de vista original que hagan que todo tenga que empezar de nuevo. Así, desde hace doce o quince años el problema sinóptico, el que encierra las diversas cuestiones relativas a los tres primeros Evangelios, ha cambiado de faz, por decirlo así. El problema paulino se ha renovado y el del cuarto Evangelio, que podía creerse resuelto, se ha modificado. Estas vacilaciones y rodeos de la crítica, de los que podríamos dar numero-

sos ejemplos, la perpetua transformación de sus puntos de vista y de sus sistemas tienen una causa única: de los documentos solos no se desprende una historia continuada y coherente de los orígenes cristianos; no son más que fragmentos, y la restauración de su conjunto es, con frecuencia, hipotética.

Aparte inclusive de los primeros tiempos de la fe, el período comprendido por los siglos II, III y IV, en el que se constituye la dogmática ortodoxa, se fija la jerarquía clerical y se organiza la liturgia, está lejos de haberse aclarado suficientemente en todas sus partes; nuestros textos rara vez son neutrales al respecto, y rara vez lo bastante numerosos para que podamos comprobar o revisar los unos con los otros. Los adversarios de la Iglesia victoriosa en el siglo IV, paganos y disidentes diversos, escribieron mucho contra ella, o sobre ella; esa literatura ha desaparecido casi enteramente, y lo poco que queda sólo nos permite entrever los servicios que podría prestarnos. Reducida, en su mayor parte, a escritos de polémica o apologética, mal corregidos por relatos considerados históricos, pero redactados lejos de los acontecimientos y en un tiempo en que apenas se los comprendía, y a tratados de teología en los que más que revelar la fe viva de los simples fieles se demuestra la opinión de los doctores, mal servida por una epigrafía hecha, como a propósito, para resultar vaga e indigente, la historia cristiana de esos tres siglos en que se constituyó la Iglesia está mucho peor dividida que cualquier otra rama de la historia general de la misma .época. Es justo y necesario no olvidarlo. Ninguna de las dificultades con que se tropieza la historia de la antigüedad clásica le ha sido ahorrada a la historia de la antigüedad cristiana, y ésta conoce algunos obstáculos que sólo son propios de ella.

Además, exégetas e historiadores del cristianismo primitivo perdieron mucho tiempo discutiendo problemas mal planteados. Era, por ejemplo, ceder a una enervante ilusión tratar de extraer de la colección de los textos cristianos solamente todo lo que parece necesario para una representación exacta de las primeras épocas de la Iglesia. Conscientes de ello o no, la empresa se inspiraba en prejuicios confe-

sionales; no se resolvían a considerar la religión cristiana como una de las religiones humanas; se procuraba conservarle una originalidad; aspiración ligada por más de una raíz al postulado teológico de la revelación. Hoy se está de acuerdo, generalmente, en que no basta con agotar las fuentes cristianas y darse una cuenta exacta del estado del sentimiento religioso, de la moral y de la sociedad en el mundo grecorromano, en el que la fe debía progresar y encontrar su alimento, para comprender su principio, su "esencia", y penetrar las razones que la han suscitado. Se cree que una parte importante del secreto de su nacimiento y de su naturaleza original se encuentra en Siria, en Asia Menor, en Egipto, hasta en la Mesopotamia, en todo ese medio oriental donde se manifestó al principio y donde encontró los primeros elementos de su vida. El estudio minucioso de las inscripciones, de los documentos familiares, que nos suministran los papiros y los *ostraka*[3] comienza a arrojar una luz insospechada sobre la lengua del Nuevo Testamento, sobre la mentalidad, los usos, las aspiraciones y las costumbres religiosas de los hombres por los cuales y para los cuales ha sido escrito. Los progresos de la arqueología oriental propiamente dicha concurren al mismo resultado.

Por otra parte, ni los confesionales ni los polemistas han abandonado la lucha. Los primeros, no contentos de mantener, con todos sus esfuerzos, en el espíritu de quienes los escuchan —y son numerosos— la convicción de que los investigadores liberales son enemigos de la fe, tanto más peligrosos cuanto más desinteresados parecen, organizan en sus escuelas y en sus libros una contrahistoria cristiana. A mi entender, simulando adoptar sin reservas los métodos de la crítica científica, los aplican a su manera y de tal suerte que los llevan siempre —¡Oh milagro!— a conclusiones que están conformes con las afirmaciones de la Tradición. Y, a juicio de los hombres menos instruidos, esa historia equivale a la otra. Por su parte, los polemistas anticlericales sacan ventaja de las comprobaciones de los sa-

[3] Se llama así a los restos de alfarería que se empleaban como material para escribir, especialmente en el mundo helenístico. Se encuentran recibos, estados de cuentas, extractos de autores clásicos, sentencias diversas, y, entre los cristianos, versículos de las Escrituras.

bios. Es imposible impedírselo; pero la ciencia cristiana no gana con ello mucha consideración, y hasta corre el riesgo de confusiones muy enojosas en el espíritu público. Y siempre reaparece la antigua opinión de que "todo eso es asunto de los curas" o de sus adversarios. El prudente no se sorprende demasiado, porque sabe que es menester mucho tiempo para disipar las apariencias.

Cuanto acabo de decir se aplica particularmente al estudio de la antigüedad cristiana, pero la de la Iglesia, considerada en su vida medieval, moderna y contemporánea, tropieza con dificultades que, aunque son algo diferentes, no por ello presentan menos inconvenientes. Los textos no faltan, y parecen generalmente ser de fácil interpretación, pero están muy dispersos y, por poco interés que presenten, por poco que en ellos la opinión que tratamos de formarnos de la Iglesia de hoy pueda encontrar algo que perder o ganar, la pasión y la opinión preconcebida se enseñorean y resulta a veces arriesgadísimo discernir y fijar la verdad de su sentido y de su alcance. Para precisar lo que quiero decir, basta con pensar un instante en los debates sobre el monaquismo, la Inquisición, las causas de la Reforma, la persona de Lutero, el espíritu y las costumbres del Papado en épocas distintas, la casuística, la compañía de Jesús, el *Syllabus* de Pío IX, la Infalibilidad, o la política de Pío X. Poco a poco, el tiempo y la paciencia de los eruditos hacen su obra; la verdad se desprende de las controversias y se impone a los adversarios.

Es menester, por lo tanto, que la historia cristiana entre en esa esfera feliz de la plena serenidad científica, en la cual el investigador, deseoso únicamente de descubrir hechos, los vea como son y no les pida ningún otro servicio que el de enriquecer sus conocimientos. Prejuicios hereditarios que convierten en tabú, todavía, varias cuestiones importantes; intereses diversos, religiosos, morales y hasta políticos y sociales que se levantan frente a la curiosidad del erudito; temor legítimo de caer en la polémica sin quererlo, de la que puede temerse siempre que no sea ni absolutamente recta ni absolutamente sincera; por otra parte, lagunas, dudas, ignorancias desalentadoras confesadas por todos los verdaderos sabios, audacias temerarias,

hipótesis prematuras o un poco escandalosas —como las que tenderían a rechazar hasta la existencia de Cristo—, choques de sistemas y querellas de eruditos; en fin, necesidad de un esfuerzo asaz penoso para seguir investigaciones complicadas y razonamientos tortuosos, he aquí muchas causas que se conciertan para explicar este doble hecho evidente: primero, la lentitud con la que se edifica la historia científica del cristianismo; y luego la existencia, en relación con la historia, de un sentimiento general de indiferencia o desconfianza, por lo menos en los países latinos, en los que la mayor parte de los hombres más instruidos la ignoran, con una ignorancia profunda y deplorable.

Entre tanto, quien se digne darse cuenta verá claramente que los esfuerzos de varias generaciones de eruditos no han sido inútiles, .pues por lo menos han llegado a plantear todos los problemas en el terreno de la ciencia positiva, y que el número de los que ya han sido resueltos es bastante considerable para que sus soluciones ofrezcan una base sólida para sacar algunas conclusiones generales. No lo sabemos todo; de innumerables problemas no sabemos siquiera todo lo esencial, pero nos hallamos en posibilidad de determinar las grandes direcciones de la evolución del cristianismo, de señalar sus principales etapas, de analizar sus factores esenciales, y, también, cuando los conocimientos positivos están fuera de nuestro alcance, de hacer, con seguridad, varias negaciones capitales y de denunciar, con certeza, la falsedad de muchas tradiciones que, durante largo tiempo, han extraviado a la historia; todo esto ya es algo.

III

Vistos desde fuera, hecha a un lado toda preocupación teológica o metafísica, pero también todo deseo de comprenderlos realmente, el nacimiento y el progreso del cristianismo se presentan como un hecho histórico de tipo colectivo y que se resume, aproximadamente, así: bajo el reinado del emperador Tiberio aparece en Galilea cierto Jesús Nazareno; habla y obra como un profeta judío, anuncia la lle-

gada del Reino de Dios y recomienda a los hombres que se hagan mejores para asegurarse un lugar en él; ha reunido algunos fíeles cuando un golpe de fuerza interrumpe brutalmente su carrera; pero su obra no perece con él; la continúan sus discípulos. Pronto se encuentra él mismo colocado en el centro de una verdadera religión nueva, que se extiende por el mundo grecorromano y, al mismo tiempo, se separa del judaísmo. Esta religión se afirma poco a poco, hace numerosos prosélitos y termina por inquietar al Estado romano, que la persigue, pero no llega a detener su vuelo; se organiza en una Iglesia cada vez más fuerte, se hace tolerar por el emperador Constantino, después gana su voluntad y lo arroja contra el paganismo. A fines del siglo IV, oficialmente al menos, reina sobre la Romanía entera. Más tarde, la fe cristiana conquista Europa y se difunde por toda la tierra. Son éstos, de buenas a primeras, resultados tan sorprendentes, si se los compara con las modestas proporciones que Jesús parecía haber querido dar a su obra, que los cristianos se los explican solamente representándoselos como el cumplimiento de un designio eterno de Dios, con miras a la salvación de los hombres.

Como según las teologías ortodoxas Jesús es Dios, debemos pensar que, no obstante las apariencias, él ha querido y organizado implícitamente, durante su existencia terrestre, la religión perfecta, y que toda la vida cristiana no es más que el desenvolvimiento necesario de los principios sentados por él. Así, el establecimiento y la evolución del cristianismo en el transcurso del tiempo son fruto enteramente de su voluntad; en el dominio de las cosas visibles, y poniendo aparte el misterio de la Redención, él ha encarnado, sufrido y muerto para fundar la *catolicidad* de un credo.

No nos detengamos en las objeciones que un observador desinteresado de los hechos formularía de inmediato acerca de que las vacilaciones, las transformaciones y reformas más o menos profundas, las querellas, las divisiones y los cismas de los que está sembrada la historia de la Iglesia cristiana, son apenas conciliables con la hipótesis de un plan netamente definido por el Fundador, y seguido después punto por punto. Pero el esquema que acabamos de bosquejar del

nacimiento, crecimiento y triunfo del cristianismo ha tomado en consideración los acontecimientos sólo según sus apariencias; no ha tratado de hacernos penetrar en su ser íntimo y de explicárnoslos verdaderamente; ha mostrado únicamente su orden y su encadenamiento, más bien cronológicos que lógicos. A propósito de esos acontecimientos se plantean numerosas cuestiones, realmente capitales, tocantes al principio y "esencia" del cristianismo, al sentido y la economía de la evolución cristiana; ellas son las que constituyen la verdadera materia de la historia antigua de la Iglesia.

CAPÍTULO I

LA INICIATIVA DE JESÚS

I.—*Orígenes judíos del cristianismo.*—Jesús Nazareno; .insuficiencia de nuestra información sobre él.—Por qué y como su *leyenda* reemplaza pronto a su *historia.*—La *paradosis* y las fuentes de nuestros Evangelios.—Cómo han sido compuestos esos Evangelios.—Cómo la fe ha llenado sus lagunas.—Cómo se plantea el problema de la *aparición* de Jesús.

II.—*El medio de donde salió Jesús.*—El país judío y sus vecinos inmediatos; enorme materia religiosa disponible para un sincretismo nuevo.—Formación completamente judía de Jesús.—El mundo palestino en tiempos de Heredes el Grande.—El sacerdocio y el culto; los escribas y el legalismo; el pueblo y la religión viviente.—La espera mesiánica.—Caracteres propios del judaísmo galileo.

III.—*El principio de la aparición de Jesús:* la esperanza mesiánica.—La relación de Jesús con el Bautista.—Los temas de su predicación: la llegada del *Reino* y el *arrepentimiento.*—¿Se creyó el Mesías?—Alcance de las denominaciones evangélicas: *Hijo de Dios, Hijo de David, Hijo del Hombre.*—Dificultades diversas y verosimilitudes: Jesús profeta judío.

I

El cristianismo tiene, pues, sus primeros orígenes en un movimiento judío; aparece, al principio y exclusivamente, como un fenómeno que interesa a la vida religiosa de Israel, totalmente característico del medio palestino y realmente inconcebible fuera del mundo judío. Dicho movimiento, al cual influencias múltiples aclararían después y acrecentarían su fecundidad, surge de la iniciativa de un galileo. Jesús Nazareno, es decir, con toda probabilidad, no el *hombre de Nazareth,* sino el *nazir,* el *santo de Dios.*

No me parece posible poner en duda su existencia, como todavía se intenta en nuestros días,[4] pero, en verdad, una vez que la hemos

[4] Cf. Ch. Guignebert, *Le probléme de Jésus,* París, 1914. 29.

afirmado, penetramos en la obscuridad y la incertidumbre, hasta el punto de que uno de los resultados principales de la profunda busqueda realizada estos últimos años en los documentos primitivos es el de haber mostrado la imposibilidad de representarnos la vida de Jesús con alguna apariencia de certidumbre. Deben considerarse como narraciones más o menos arbitrarias y subjetivas todos los libros que pretenden contárnosla. Se comprenden fácilmente las razones de ese hecho. Los hombres que escucharon la palabra de Cristo y creyeron en ella, y que después de haberse desesperado por su suplicio proclamaban su resurrección, no sentían necesidad alguna de fijar por escrito sus recuerdos y sus impresiones; no se cuidaban en absoluto de la instrucción de una posteridad que —estaban persuadidos— no llegaría jamás; de un momento a otro, el mundo de la injusticia, del error, de la carne, iba a concluir; la generación humana iba a detenerse, el Mesías vencedor iba a resplandecer entre las nubes.

Por otra parte, no era posible que su fe, al proyectarse sobre sus recuerdos, no los deformara: la convicción de que Jesús Nazareno era el Mesías prometido a Israel, de que moraba en el cielo, al lado de Dios, esperando la hora de su gloria, los llevaba fatalmente a prestar un sentido profundo a las apariencias de una existencia mediocre, de un éxito muy restringido y de un suplicio infamante; a buscar, en los incidentes más insignificantes, enseñanzas o signos premonitorios; a aplicar a su Maestro todos los pasajes de la Biblia atribuidos al *Hijo de Jehová*, y, por consiguiente, a encontrar en su vida la realización de todas esas profecías. Y así su imaginación piadosa envolvía los hechos con comentarios, con agregados que su convicción les imponía, de alguna manera, como necesarios y absolutamente verídicos, puesto que no hacían sino precisar la naturaleza y la función mesiánicas de Jesús. Simples de corazón, pronto llegaban a no distinguirlos de los datos de su memoria; los confundían unos con otros en las enseñanzas que esparcían a su alrededor, y sus discípulos se veían materialmente incapaces de separar los unos de los otros. La exaltación de su fe los dejaba indefensos contra las sugestiones de visiones y revelaciones particulares, y lo que cualquiera de ellos

hubiera podido captar por una comunicación directa con el Espíritu Santo se le imponía a él y a los demás con una fuerza de certidumbre no sobrepasada —sí llegaba a igualarla— por el más inmediato de los recuerdos "históricos". Lo que San Pablo, por ejemplo, había aprendido "en espíritu" del Señor Jesús, le parecía más directo y aun más seguro que lo que le podían contar los apóstoles Pedro y Santiago.

Desde la primera generación cristiana, la tradición *(paradosis)* que los fieles aceptaban como historia auténtica del Maestro estaba formada por elementos heterogéneos y de valor muy desigual. Solamente cuando esa generación bajó a la tumba, la desaparición de los *testigos* directos de Jesús, uno después de otro, hizo nacer la duda acerca de la inminencia del esperado retorno del Señor, y los cristianos prudentes juzgaron útil fijar por escrito los recuerdos que la tradición oral pretendía haber conservado.

Entonces se compusieron, probablemente, pequeños libros en los que cada redactor encerraba lo que juzgaba especialmente interesante: una serie de sentencias atribuidas al Maestro; relatos de episodios de su vida, edificantes o característicos; descripciones de los *signos, es* decir, de los milagros producidos para confusión de los incrédulos. Nadie se preocupaba de lo que llamamos exactitud histórica, que supone escrúpulos, desconocidos o indiferentes a hombres de fe ardiente y desprovistos, todo lo posible, de espíritu crítico; por lo contrario, cada uno se esforzaba en probar la solidez de las esperanzas cristianas, de convencer a los vacilantes, de edificar a los fieles.

Esos libritos, que fueron las fuentes antiguas de nuestros Evangelios, y de los cuales la recopilación de los *logia* o *discursos* atribuida a Matías y el relato narrativo atribuido a Marcos fueron, al parecer, los principales, no podían pues contener, cuando mucho, más que los elementos dispersos y ya muy mezclados de una vida de Jesús, tal cómo se la representaban a fines de la generación apostólica. Los sucesivos redactores de nuestros Evangelios, en el último tercio del siglo I, trataron visiblemente de prestar coherencia al relato; pero,

además de que les hubiera sido imposible, sin duda, separar los hechos verdaderos de los comentarios que los modificaban, de distinguir entre lo ocurrido y lo que la fe suponía que había pasado " a fin de que se cumpliera la palabra de las Escrituras", entre lo que recordaban y lo que el Espíritu les había sugerido, y de que, asimismo, no experimentaron ningún deseo de hacer esa selección, se encontraban en presencia de una materia difícil de utilizar. Las recopilaciones de sentencias no tenían en cuenta las circunstancias en que el Señor las había proferido; su agrupamiento —artificial en todo— no debía ser igual en los diversos libritos; ocurría otro tanto con los relatos propiamente dichos, que sólo narraban episodios, con grandes variantes de un redactor a otro; era preciso escoger, seleccionar y luego unir en una narración bien hilada trozos bastante dispares.

Basta recorrer nuestros tres Evangelios sinópticos para persuadirse de que sus autores han realizado combinaciones sensiblemente diferentes de los mismos hechos y de discursos análogos o parecidos, de lo que es preciso concluir que no los ha guiado la verdad objetiva, que no han tenido en cuenta una cronología de los sucesos lo bastante segura como para imponérseles, sino que, al contrario, cada uno ha atendido a su propósito particular al ordenar su obra. No es menos evidente que ninguno de ellos disponía de una serie completa de hechos lo bastante ajustados para permitirle trazar un cuadro satisfactorio de la vida entera de Cristo; ninguno, pues, ha hecho otra cosa que coser, más o menos diestramente, girones de tradiciones, que forman un conjunto artificial, pero no constituyen un todo. Bajo la trama del relato evangélico se ven o se adivinan enormes lagunas, hasta en el de Marcos, que, con gran prudencia, no dice nada del nacimiento ni de la infancia de Jesús.

Pero la fe no quiere ignorar y aprende siempre lo que necesita saber; siempre está a su servicio la imaginación piadosa. Por eso el I, el III y el IV Evangelios nos cuentan, del período del que el II no nos dice nada, relatos en verdad diferentes, hasta contradictorios, pero todos maravillosos y muy edificantes; cada uno, a su manera, llena las lagunas. Sólo que es evidente que ninguno tiene gran cosa en

común con la historia. Asimismo, parece probable que los recuerdos relativos a la Pasión se habían alterado ya antes de la redacción de nuestros Evangelios, que habían experimentado la influencia de diversas leyendas difundidas en Oriente, y que habían recibido interpretaciones que, en algunos puntos esenciales, les dieron una fisonomía nueva. ¿Y cómo, por otra parte, no relacionar con la iniciativa del Maestro, no hacer entrar en la tradición de su enseñanza todo lo que la fe viviente de sus discípulos, obligados en cierto modo, por su muerte y por su resurrección, a no ver el pasado, el presente y el porvenir sino en la perspectiva mesiánica, podía producir de fecundo? ¿Cómo, por ejemplo, no atribuir al Señor la orden de bautizar y la institución de la eucaristía, cuando de hecho el bautismo constituye desde la generación apostólica el *sello* de la fe, y la eucaristía el lazo visible de los hermanos entre sí y de Cristo con los hermanos, según la interpretación de San Pablo?

Así, pues, ya no vemos nítidamente la figura del Jesús histórico, no tenemos ya los medios de representarnos exactamente su vida; de la primera, podemos decir que aún se adivina algo bajo los diversos rasgos de la tradición evangélica; de la segunda, podemos esperar tener algunos episodios; tanto sobre un punto como sobre el otro, y también respecto a todo lo que atañe a lo que se pretende que Jesús enseñó, conviene no afirmar nada sino con extrema prudencia.

Entretanto, sabemos que cierto día Jesús abandonó a su familia para recorrer Galilea y predicar. ¿Por qué? ¿Solamente porque sintió la necesidad de hacerlo, porque una vocación nacida espontáneamente en él, y para nosotros inexplicable, lo impulsó irresistiblemente? En parte sí, sin duda; pero a menos de aceptar el postulado de la inspiración divina, que la historia no puede tomar en consideración porque está fuera de su dominio y escapa a toda discusión, una vocación de ese género no puede entenderse más que como la resultante de la acción de un medio. La originalidad de un inspirado está toda en la forma que da a la reducción, a la combinación inconscientemente operada en él, de las influencias sufridas. El problema de la aparición de Jesús se reduce entonces, históricamente, al de la com-

prensión del medio en el que surgió.

II

Aún no conocemos perfectamente ese medio, pero empezamos a conocerlo; se nos presenta bajo dos aspectos, o, mejor dicho, es doble: Cristo nació judío; creció en un ambiente judío del que, hasta donde podemos juzgar, tomó los elementos de su formación intelectual y religiosa. Pero, en primer lugar, Israel no pudo aislarse tan completamente de las poblaciones sirio-caldeas entre las cuales vivía que haya logrado sustraerse por entero a su influencia. También había conservado algo de su contacto prolongado con los conquistadores griegos llegados del reino Lágida de Egipto y del reino Seléucida de Siria, estando establecidos en tierra griega sus propios hijos, que las grandes fiestas atraían todos los años, en número más o menos grande, a Jerusalén; de modo que, en los dos o tres siglos anteriores a nuestra era, había hecho suya más de una idea extranjera.

En segundo lugar, alrededor del mundo judío palestino existía un medio pagano, que si no influyó directamente sobre Jesús, atrajo a sus discípulos inmediatamente después de su muerte; medio sirio y fenicio, que limitaba con Palestina al norte, al este y al sudoeste, y al que más que verlo claramente lo adivinamos, pero en el que confluían las creencias, los cultos, las supersticiones, los prejuicios, o solamente los recuerdos de varias religiones del pasado y del presente; medio mesopotámico hacia el este, en el que se mezclaban las influencias religiosas de India y Persia, sobre la tierra babilónica, madre de muchos antiguos mitos esparcidos por todo el mundo semítico y también de especulaciones en las que se combinaban la metafísica y la astrología para la explicación del universo y del destino humano; medio egipcio hacia el sur, en el que los antiguos cultos nacionales se habían rejuvenecido, ampliado y como universalizado por el influjo fecundante del pensamiento griego; por fin, medio helenístico hacia el norte, en lo que llamamos Asia Menor, más complicado aún, pero también más opulento porque constituía una especie de encru-

cijada de religiones. A los cultos locales, varios de los cuales todavía estaban vivos y vigorosos, a los mitos de la religión olímpica, a las reflexiones y a los *dogmas* de los filósofos griegos, más o menos vulgarizados, se añadían innumerables "contaminaciones" llegadas de todos los demás medios que acabamos de enumerar, incluyendo el judío.

Había allí, por así decirlo, una materia religiosa enorme y en parte amorfa, que se organizaba ya en combinaciones sincretistas, más o menos singulares, y se prestaba a todas las formas de explotación. Constituía, pues, para el porvenir del cristianismo, una reserva casi inagotable. Pero, lo repito, con toda probabilidad, Cristo se formó exclusivamente en el medio judío —se ha lanzado, a veces, la hipótesis de una acción directa del budismo sobre él, pero ésta carece totalmente de pruebas— y la fe cristiana se propagó, en un principio, fuera de Palestina por intermedio de judíos. Lancemos una mirada sobre el mundo judío, reservándonos el tratar de comprender la fisonomía religiosa de los otros cuando veamos extenderse en ellos la predicación cristiana.

El medio judío era algo singularmente complejo en tiempos de Heredes el Grande (muerto el 4 a. C.). Bajo la apariencia de una uniformidad de raza, de costumbres y de religión, los judíos constituían, esencialmente, dos pueblos, de espíritu bastante diferente y de tendencias religiosas disímiles.[5]

Hay que buscar la primera causa muy lejos. Cuando el rey de Babilonia creyó oportuno trasladar a orillas del Eufrates, *super flamina Babylonís,* a los judíos que había vencido, se preocupó solamente de las familias de cierta importancia; los habitantes del campo, las personas humildes, quedaron en sus casas y continuaron practicando la antigua religión de Israel, piadosa seguramente, que confiaba en Yavé, pero poco rigurosa, en suma, capaz de comprometimiento con los dioses vecinos, o con sus fieles. Puesto que el culto antiguo de

[5] La obra esencial es la de Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Chrísti,* Leipzig, 1901-1909, 3 vols.; se puede consultar con provecho la obra de Shailer Nueva York y Londres, 1902.

Yavé era, sobre todo, una religión de hombres, los buenos campesinos judíos no evitaban los matrimonios mixtos, que mezclaban la sangre del pueblo elegido con la de las jóvenes extranjeras. Entretanto los desterrados, por lo menos aquellos a quienes la desesperación no precipitó en la idolatría de los vencedores, evolucionaron rápidamente. Se veían obligados a reflexionar sobre la alianza concertada entre Yavé y su pueblo, a explicarse su infortunio presente, a imaginarse un porvenir consolador, a pensar en los medios de evitar el retorno de parecidas calamidades, y se persuadieron de que los males de Israel provenían de haber sido infiel a la Alianza y que sólo le restaba un modo de apaciguar a Dios: someterse rigurosamente a la observancia del culto; prácticamente, establecer un ritual muy estricto que haría imposible la idolatría. La constitución de ese ritual, la consolidación de ese estrecho legalismo, fortificado por una nueva redacción de la Ley, conforme a las más recientes necesidades, fueron obra de los profetas del exilio, particularmente de Ezequiel. Cuando la buena voluntad de Ciro permitió a estos deportados regresar a su patria (538), no se aprovecharon todos de la licencia, pero los que la aprovecharon llevaron a Judea la Ley y el espíritu nuevos y —detalle esencial— continuaron en estrecha relación con sus hermanos de Babilonia, que los ayudaron con su influencia con el rey de Persia, con su dinero, con su socorro moral para imponerlos a la población sedentaria. Los reorganizadores del Templo y del culto, enemigos implacables de los matrimonios mixtos y de las concesiones al extranjero, fueron judíos enviados de Babilonia: Esdras y Nehemías. Eran *escribas, es* decir, hombres que habían estudiado la Ley, que la explicaban y empezaban a organizar, paralela a ella, toda una jurisprudencia para reglar los casos de conciencia, que no podían dejar de abundar desde el momento en que se establecía como condición primordial de la piedad la absoluta pureza legal.

El período comprendido entre el retorno del exilio y el nacimiento de Jesús vio, entonces, primero, la reconstitución de un clero numeroso, de una casta sacerdotal que gravitaba en torno del Templo único y aseguraba la regularidad de su servicio, pero que no estudiaba

especialmente ni enseñaba la Ley, y que, por una tendencia natural, propendía a no atribuir importancia más que a los ritos y a las fórmulas; en segundo lugar, el crecimiento de la clase de los escribas, o doctores de la Ley, entre los cuales se inicia una verdadera competencia de ingenio para penetrar en todos los rincones del texto sagrado, que comentan y ergotizan, y terminan frecuentemente, y a pesar de su piedad personal, sincera y profunda, por ahogar la religión del corazón, libre y espontánea, bajo el cúmulo de sus escrúpulos de forma. Algunos se inquietan por saber, por ejemplo, si un huevo puesto el día del sabat es puro, o si el agua pura que cae en un recipiente impuro no estará contaminada ya desde su fuente.

Algunos, es cierto, experimentando sin saberlo la influencia de las especulaciones griegas sobre Dios, el mundo y el hombre, amplían y *sublimizan*, la antigua representación de Yavé, que se convierte en el Dios *en sí*, indefinible e inclusive innombrable. Inclínanse a adoptar una cosmología y una antropología *dualistas*, en las que se oponen los dos elementos contrarios, la materia y el espíritu, el cuerpo y el alma. Y así, totalmente en contra de la acción del legalismo exagerado, comienza a universalizarse y, propiamente, a *humanizársela* religión nacionalista de Israel. Este trabajo, naturalmente, se realiza más a fondo y se cumple más rápidamente en las colonias judías de tierra pagana, en las que volveremos a encontrarlo; pero al principio de nuestra era, hacía ya tiempo que se había iniciado en Palestina y logrado resultados apreciables.

El pueblo obedece a los sacerdotes, porque son sus guías nacionales: el Gran Sacerdote es el único autorizado para representar a Israel ante el amo persa, o griego. Judea se convierte, así, en estado teocrático y, aún en el período de los Asmoneos,[6] durante el cual se cree independiente, sigue siéndolo, puesto que el rey es al mismo tiempo Gran Sacerdote. Por otra parte, el pueblo admira a los escri-

6 Es decir, en tiempos de los Macabeos. Judas, Jonatán, Simón, Juan Hircano, Aristóbulo y Alejandro Janneo, entre el 165 y 70 antes de Jesucristo, porque desde la muerte de Janneo hasta el advenimiento del idumeo Heredes, en el 40, reínan la anarquía y la decadencia.

bas, sabios y escrupulosos. Pero, en realidad, ni el ritualismo escéptico de los sacerdotes, ni la pedantería altanera de los escribas lo conmueven profundamente y no satisfacen su piedad. Cede poco a poco al empuje del rigorismo; se cierra todo lo que puede a los extranjeros y hasta se indigna al ver, a veces, cómo sus jefes helenizan con exageración; pero sigue amando a Yavé de corazón, rezándole en sus días de angustia con un fervor inspirado en la piedad de otro tiempo y no se encierra en las formas nuevas; en otros términos, su religión vive y progresa. Adopta varias nociones que no eran fundamentalmente judías y que procedían del Oriente: a la del papel desempeñado por ángeles y demonios; a la de la vida futura y el juicio final. Simultáneamente, saca de las desgracias de los tiempos —porque los judíos sufrieron mucho de los egipcios, de los sirios, de los romanos y de sí mismos, durante los cuatro siglos que precedieron a Cristo— la consolidación de una antigua esperanza: espera, llama fervorosamente al Mesías, que vendrá para darle a Israel un esplendor mayor que el de los tiempos de David. Los propios escribas terminan por aceptar, comentar y, en cierto modo, consagrar esas preocupaciones de la fe popular. Y cuanto más parecen los acontecimientos desmentirlos, cuanto más dura se hace la dominación extranjera, tanto más se arraigan en el espíritu de los simples, mayor lugar ocupan en su convicción.

No debe olvidarse que en aquella época los judíos —y, por otra parte, muchos otros hombres en el mundo— no poseían la menor noción de lo que llamamos *leyes naturales*, del encadenamiento necesario e invariable de causas y efectos. Convencidos de que Dios todo lo puede, no distinguen ningún límite entre el fenómeno y el milagro y, en verdad, viven en el seno de lo maravilloso constantemente, porque todo cuanto los sorprende se les aparece como la obra inmediata de Dios o del Adversario. Por eso, se persuaden sin esfuerzo de que la extraordinaria revolución esperada se cumplirá, en cuanto Yavé lo quiera, irresistiblemente, y su espera ansiosa acecha el anuncio con creciente nerviosidad. Esta esperanza mesiáníca, de la que Israel esperaba la reparación deslumbrante de sus infortunios y el

olvido de sus humillaciones, estaba, por el contrario, destinada a arrojarlo en las más desastrosas aventuras, a las que se lanzará con denuedo, convencido de que está por aparecer la Gran Aurora bendita y de que el cielo lo ayudará con sólo que él se ayude. Las espantosas rebeliones de los siglos I y II de nuestra era, que diezmaron a los judíos y consumaron la ruina de su nación, se originaron todas en la convicción de que se había vencido el tiempo y de que la promesa antaño proclamada por los profetas de Yavé se cumplía por fin.

Pero en Galilea, en esa parte septentrional de Palestina donde nació Jesús, los simples constituían el grueso de la población. El país no había sido llamado a compartir la nueva vida judía más que en tiempos de los Macabeos; había visto únicamente de lejos a la aristocracia sacerdotal, y si los escribas no la evitaban del todo, no pululaban allí como en Jerusalén o en la Judea propiamente dicha y no habían adquirido la reputación y la influencia que honraban a los maestros de las escuelas judías. Se decía comúnmente que los galileos no tenían muy buena cabeza, sin duda porque durante los primeros tiempos de la dominación romana se habían refugiado en sus montañas las tenaces tribus nacionalistas. Se burlaban también de su acento provinciano. En verdad, parece que su piedad conservaba una espontaneidad, un ardor, una profundidad que testimoniaban una vida religiosa muy intensa, que no dominaba la minucia escrupulosa del fariseísmo judío.

Así, pues, Jesús nació y creció en un país en el que las preocupaciones religiosas se adueñaban del espíritu de la mayor parte de los hombres; surgió del pueblo en el que todos vivían en la esperanza ingenua, en la espera ansiosa de un suceso milagroso, que los judíos se merecerían por su sola piedad y que los haría dueños de la tierra. Pero regían ese pueblo sacerdotes que no compartían tal esperanza y desconfiaban de los problemas que podría crearles con los dominadores extranjeros; estaba, en cierto modo, encuadrado por doctores, uno de los cuales dijo que el ignorante no podía ser piadoso, y que no sentían mucha simpatía por un movimiento popular.

III

Es concebible que un hombre profundamente piadoso, un simple, cuyo espíritu no se ha secado del todo por la disciplina de los escribas, pero que, impregnado desde la infancia de las preocupaciones de su medio, no vive intelectual, religiosa y moralmente más que por ellas, si se halla dotado de la facultad maravillosa de reunir en sí mismo y de recrear, por decirlo así, con su meditación, las ideas que flotan en el aire que respira (y esto es lo propio de todos los inspirados) llegue a traducir sus convicciones en actos. Un inspirado galileo de aquella época no podía menos que anunciar, en forma más o menos personal y original, la inminente realización de sus esperanzas. Y tal parece ser, efectivamente, la razón de la "aparición" de Jesús.[7]

Nos hacen falta documentos para llegar a conocer los detalles materiales de su formación intelectual, y para comprender las causas precisas que determinaron su iniciativa; no es necesario suponer, en una ni en otra, mucha complicación. Todos nuestros Evangelios señalan una relación, mal precisada pero cierta, entre la iniciación de su vida pública y la predicación de otro inspirado, que predicaba la necesidad del arrepentimiento porque se aproximaba el tiempo prometido. Acaso Jesús haya conocido a Juan el Bautista, acaso haya ido hacia él y, a ejemplo suyo, la vocación, lenta y obscuramente preparada en el fondo de su conciencia, se haya impuesto irresistiblemente a su voluntad y haya comenzado a predicar al conocer la noticia del encarcelamiento de Juan por Heredes Antipas, para que el Reino tuviera heraldo. En definitiva, reanudaba la tradición profética interrumpida en Israel desde el regreso del destierro y que ya varios *nebim* antes de él, el Bautista entre otros, habían tratado de recomenzar. Su iniciativa, por original que pueda parecer a primera vista, no tenía en su forma nada de excepcional ni de inesperado.

---

[7] La *Vie de Jesús* de Renán no es científicamente estimable. Puede leerse *Jesús et la tradition évangélique* de Loisy, París, 1910, y *Kyrios Chrístos* de Bousset, Gotinga, 1913, caps. **I y II;** y consultar *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu,* de Barth, Gütersioh,1911, y *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*, Tubinga, 1906, de O. Schmiedel.

Puede dudarse de que haya sabido desde el principio qué es lo que quería exactamente o qué representaba. Con procedimientos distintos de los del Bautista, porque había renunciado completamente a la vida ascética y a la violencia de lenguaje de su predecesor, desarrollaba los mismos temas principales: "El Reino está cerca, la gran transformación que desterrará del mundo la injusticia y el mal; arrepentíos, si queréis un lugar entre los elegidos". ¿Por qué lo decía? Porque una fuerza secreta lo impulsaba a decirlo, porque sentía al Señor en él, como lo habían sentido todos los inspirados judíos. ¿Cómo lo entendía? ¿Cómo se representaba el Reino y su llegada? No lo sabemos; nuestros textos datan de un tiempo en que la demora del advenimiento del Reino ha modificado ya su representación en el espíritu de los cristianos. Se lo imaginaba, sin duda, en conformidad con lo que se decía a su alrededor: como el advenimiento material del gozo para Israel, la deslumbrante manifestación de la bendición de Yavé, bajo una forma que la imaginación popular nunca había fijado bien y que, quizá, él mismo no fijaba rigurosamente. Nada nos asegura que no haya hecho, al principio, alusiones a la violencia mesiánica, a la guerra que, según la opinión más difundida, debía llevar al mundo el Mesías; en nuestros Evangelios hay algunos rastros de esto, pero es natural que hayan desaparecido de escritos destinados a probar que era en él, tan dulce y pacífico, en quien debía verse a "Aquel que debe venir".

¿Se creyó el Mesías? Se ha dudado; y se duda todavía, por razones importantes: jamás se calificó abiertamente de *Messiah* (en griego *Christos).* Un estudio atento de los pasajes de nuestros Evangelios en los que aparece la palabra, no permite relacionar uno solo con alguna de sus dos fuentes fundamentales: la recopilación de las sentencias o *Logia* del Señor y el primer Evangelio, atribuido a Marcos.[8]

[8] Se lee, en verdad, en Marcos, 9 41: *Pues el que os diere un vaso de agua en razón de discípulos de Cristo . . ,* pero la autenticidad de las palabras características ha sido abandonada hasta por los exégetas conservadores como el P. Lagrange o el pastor H. Monnier, porque el empleo de XQIOTÓS sin artículo, pertenece al lenguaje de San Pablo y no al de la Sinopsis, y porque Mateo, 10, 42, paralelo a nuestro Marcos, dice: y *el que diese de beber a uno de estos pequeños sólo un vaso de agua fresca en*

Y los más probatorios, en apariencia, son los que menos resisten a la crítica: por ejemplo, la famosa confesión mesiánica ante el gran sacerdote Caifas *(Me.,* 14, 61) de la cual nada hay que garantice la letra, y que parece no responder a ninguna realidad histórica. Pero en los tiempos en que los textos evangélicos de que disponemos recibieron su forma última, era inevitable que la fe en el mesianismo de Jesús, convertida en el fundamento del cristianismo, se afirmara en ellos de manera notable y pareciera autentificada por el Maestro en persona. No obstante, "palabra de Evangelio" y "palabra de Jesús" siguen siendo dos para el exégeta, y es una conclusión muy segura de la exégesis la de que Jesús no proclamó su mesianidad.

Él no se llamó *Hijo de Dios,* expresión que, por otra parte, a juicio de un judío, sólo podía representar un escandaloso contrasentido y una grosera blasfemia; que, además, ni un solo texto evangélico permite atribuirle con seguridad, y que pertenece al lenguaje de los cristianos helenizados, a San Pablo y al autor del IV Evangelio, para quienes tenía un sentido profundo y suficientemente claro.[9]

No tomó el título de *Hijo de David,* bien conocido en Israel como esencialmente mesiánico; tampoco empleó el que nuestros Evangelios parecen considerar característico de su persona y de su misión, el de *Hijo del hombre, o,* por lo menos, no lo empleó en sentido mesiánico. Los judíos lo ignoraban en ese sentido, porque el famoso pasaje del libro de Daniel, 7, 13, 14: "Miraba yo en la visión de la noche y he aquí en las nubes del cielo como un hijo de hombre que venía...", este pasaje, digo, no lo relacionaban todavía los rabinos con la aparición del Mesías; fue mucho más tarde cuando llegó a la sinagoga, por la influencia del uso que de él hacían los cristianos. Durante algún tiempo, los fíeles, que conocían mal la lengua aramea, en la

---

razón de discípulo..., lección que es probablemente la más antigua.

9 Un judío podía llamarse *Servidor de Yavé* pero no su *Hijo,* y creo con verosimilitud que Jesús se haya considerado y presentado, en efecto, según el Salmista, como Servidor de Dios. La palabra hebraica *Ebed,* que significa *servidor,* se traducía frecuentemente al griego por la palabra παίς que a la vez significa *servidor* y *niño.* El paso verbal de παίς, *niño* a *υίός* ha sido muy fácil, pero la noción de *Hijo de Dios* procede del mundo helenístico.

que *un hijo de hombre (bar nascha)* quiere decir sencillamente *un hombre*, imaginaron que esa expresión, que podían leer en las *Logia* o *Sentencias* del Señor, encerraba un sentido misterioso, y, comparándola con el empleo que de ella hace Daniel, y que no comprendían tampoco, la consideraron como un equivalente especialmente cristiano de *Mesías*. El examen de los textos no permite dudar de que esto es un error y, en casi todos los pasajes de nuestros Sinópticos en los que aparece la expresión, pertenece al redactor. En cuatro o cinco lugares solamente,[10] es probable que se base en una sentencia auténtica de Jesús, inexactamente traducida, y allí es menester entenderla como si dijera: *un hombre*. Por ejemplo: *las zorras tienen cuevas... el hombre no tiene donde recline la cabeza;* o bien: Y *cualquiera que hablare contra el hombre, le será perdonado: mas cualquiera que hablare contra el Espíritu Santo, no le será perdonado, ni en este siglo, ni en el venidero.*

Es, pues, un hecho cierto que la tradición primitiva no dijo abiertamente que Jesús se haya presentado como el Mesías, y nos deja la misma impresión el llamado "secreto mesiánico", es decir, la insistente recomendación, casi amenazadora que, según Marcos, el Maestro consideró necesario hacer a sus discípulos en varias ocasiones: no revelar lo que adivinaran, entrevieran o supieran de su dignidad real. ¿Qué interés tenía en disimular su identidad y en callar su misión, justo en el momento en que su predicación sólo adquiriría sentido real si las proclamaba? Es un problema muy espinoso el que le plantea al historiador la necesidad de admitir que un campesino galileo transformara hasta ese punto el ideal del héroe en que se había cifrado la esperanza de su pueblo, y que haya cambiado en un mártir humilde y resignado al rey victorioso esperado como el Mesías. Ciertos exégetas han tratado de solucionar estas contradicciones mediante diversas consideraciones tendientes a probar que, si Jesús no se declaró abiertamente Mesías, creyó que lo era, lo dejó creer a sus discípulos y murió para dejárselo creer a Pílalos; y que, de no ser así, los

[10] Sea en Mt., 8, 20, (Lc., 9, 50.); Mt., 11, 19, (Lc., 7, 34,); Mt., 12, 32, (Lc., 12, 10,); Mt., 9, 6, (Mc., 2, 10; Lc., 5, 24,) ; Mt., 12, 8, (Mc., 2, 28; 6, 3).

Apóstoles no hubieran podido pensar que el Crucificado había resucitado de entre los muertos. Ninguna de esas razones es realmente convincente. Nos puede seguir sorprendiendo que Jesús no se haya explicado más claramente sobre este punto esencial; podemos interpretar las semi-confesiones o las insinuaciones que le atribuyen nuestros textos como artificios de redactores que la tradición auténtica desdeñaba; podemos pensar que el procurador romano no necesitaba ninguna confesión mesiánica para desembarazarse de un agitador judío que predicaba la próxima llegada del Reino, es decir, el fin inminente de la dominación romana; podemos creer, en fin, que el amor de los Apóstoles por su Maestro y la confianza que pusieron en él, bastaron para provocar las visiones que arraigaron en ellos la certeza de su resurrección y que la convicción de que había sido "hecho Cristo", por la voluntad de Dios, coro" se le hace decir a San Pedro en los *Hechos de los Apóstoles* (2, 36), vino a explicar el milagro de la resurrección.

Hay, pues, en definitiva, razones sobradamente sólidas para pensar que Jesús se consideró y comportó sencillamente como un profeta, que se sintió impulsado por el espíritu de Yavé a proclamar la próxima realización de la gran esperanza y la necesidad de prepararse. Pero, aun en tal caso, cabe preguntarse si no estaría persuadido de que se le había reservado un lugar escogido en el Reino *futuro,* lugar que era difícil no confundir con el del Mesías mismo.

Varios exégetas notables, como M. Loisy, responden por la afirmativa, y si es difícil discutir sus razones, también lo es, a mi juicio, aprobarlas sin reservas. En este punto, como en tantos otros, se nos escapa la certidumbre.

CAPÍTULO II

EL FRACASO DE JESÚS

I.—*Certidumbre de este fracaso.*—Sus causas: Jesús no habla ni al pueblo, ni a los doctores, ni a los sacerdotes un lenguaje convincente.—El viaje a Jerusalén y la muerte de Jesús.—¿La había previsto?

II.—*La dispersión de los Apóstoles.*—Cómo *la fe en la resurrección* de Jesús realza su valor.—De qué fenómenos procede esta fe.—Sus consecuencias en relación con la constitución de la cristología primitiva y el nacimiento del cristianismo.

III.—*La reorganización de la fe de los discípulos.*—La idea del próximo *retorno* del Mesías Jesús.—Débiles probabilidades de éxito de la doctrina apostólica.—Lo que asegura su supervivencia: su trasplantación a tierra griega.

I

Así, los textos nos dejan en la incertidumbre acerca de lo que Jesús pensaba del principio de su misión, del carácter de su persona y del alcance de su papel. En cambio, vemos bien que no tuvo éxito, que sus compatriotas palestinos no creyeron en la misión que se arrogaba y no se conformaron a las sugestiones morales que les ofrecía; lo miraron pasar, durante el brevísimo tiempo que vivió entre ellos,[11] con curiosidad o indiferencia, pero sin seguirlo. Quizá —y cuando mucho— sedujo a algunos centenares de galileos ingenuos, porque cuando nuestros Evangelios nos muestran las multitudes apretándose a su paso y encantadas con su palabra, no nos hacen

[11] La vida pública de Jesús no puede estimarse según los datos del IV Evangelio que permitirían atribuirle una duración aproximada de tres años; se redujo ciertamente a algunos meses, quizá a algunas semanas; no lo sabemos con exactitud.

olvidar que en otros pasajes, con mayor veracidad, nos hablan de la dureza de corazón de los judíos; en verdad, el mismo Jesús parece haber desesperado de ablandarlos. Las razones de su fracaso se ven claramente.

No le hablaba al pueblo con el lenguaje que éste esperaba; predicaba el examen de conciencia, el amor al prójimo, la humildad de corazón, la confianza filial en Dios a gente que esperaba un llamado a las armas y el anuncio del último combate antes de la victoria eterna. No les decía: "¡Levantaos!, ¡El Mesías de Yavé está entre vosotros!", sino: "Preparaos, por el arrepentimiento, para el Juicio que se acerca". No les pedía obrar, sino solamente esperar en determinada actitud moral y religiosa, que trocaba la espera en desazón. Hijo de Israel, probablemente demostraba sólo un exclusivismo relativo: la piedad de corazón, le fe-confianza del centurión romano o de la cananea igualaban a sus ojos los méritos del origen puro; mejor dicho, un pagano que creyera en sus palabras, se colocaba, en su estima, muy por encima de un judío incrédulo. Hablaba mucho de justicia, de paz, de aspiración al Padre y también de resignación, de paciencia; mas no de rebelión, ni del triunfo del pueblo elegido sobre las naciones. Y todo esto, que constituye para nosotros su originalidad y su encanto, no podía agradar a los ardientes mesianistas de Palestina.

A los doctores se les aparecía como un ignorante presuntuoso, que, cándidamente, creía que el buen sentido podía, reemplazar a la ciencia y el corazón a la razón; que hablaba "con autoridad", sin haber frecuentado escuelas, porque sentía en sí el soplo del Padre; su espíritu les disgustaba; la espontaneidad de su religión contrariaba el formalismo de la suya, y la antipatía no podía ser sino recíproca. No debemos olvidar que nuestros Evangelios reflejan las preocupaciones de un tiempo en que el legalismo judío ya no reprimía casi a los cristianos, en que, por consiguiente, se inclinaban a atribuir al Maestro el menosprecio que ellos le demostraban; sin embargo, es imposible no sacar de los numerosos textos donde Cristo ataca a los escribas, y a la inversa, de aquellos en que los escribas le tienden la trampa de preguntas insidiosas, la impresión neta de un conflicto latente entre ellos

y él. Evidentemente, respetaba la Ley, se atenía a ella, pero no exclusivamente, y se mostraba dispuesto a poner las inspiraciones de la piedad por encima de las recomendaciones rabínicas.

A los sacerdotes de Jerusalén, a la aristocracia saducea, les parecía el más peligroso y molesto de los agitadores; peligroso porque se aventuraba a provocar en el pueblo uno de esos movimientos violentos y absurdos que las autoridades romanas reprimían siempre con rigor y cuya agitación turbaba la tranquilidad de la gente del Templo; molesto, porque exponía desconsideradamente, ante los ojos del vulgo, comparaciones y reproches que, en definitiva, perjudicaban al sacerdocio.

En vez de pronunciarse contra el *nabi*, el pueblo dudaba. Contábase que Jesús multiplicaba los *signos*, *es* decir, los milagros, curando a posesos y enfermos; es verosímil inclusive que le atribuyesen ya— ¡trivialidad en aquel tiempo y en aquel país!— la resurrección de algunos muertos; sus enemigos atribuían todas esas maravillas a la influencia de Belcebú, o sea, el diablo, pero los simples no creían sus palabras y permanecían perplejos; finalmente, si Jesús no excitaba su entusiasmo, tampoco desalentaba su simpatía. En cambio, doctores y sacerdotes lo detestaron desde que lo conocieron y él cometió la imprudencia de ponerse en sus manos.

No vemos claramente qué lo decidió a ir a Jerusalén. Probablemente, no fue sólo el deseo de celebrar la Pascua en la Ciudad Santa. Nuestros Evangelistas escribieron para gente de una época en que todo el "misterio" de la vida de Jesús se cifraba en su muerte, muerte aceptada por él para redimir y regenerar a la humanidad; y suponen que el Señor había explicado desde hacía tiempo la necesidad de su Pasión; por eso no titubean en decirnos que Jesús va a Jerusalén para cumplir su obra divina en la cruz del Calvario. Al historiador le parecen más obscuros su estado de ánimo y sus verdaderas intenciones.

¿Tenía la impresión clara de su fracaso? Puede creerse, pues los hechos hablaban con bastante elocuencia. A decir verdad, no es fácil concebir cómo hubiera podido triunfar de acuerdo con sus deseos: su

predicación moral no tenía sentido y no podía dar fruto sino a condición de que se vigorizara con algunos signos precursores del gran acontecimiento cuya inminencia afirmaba; sólo podía justificarse mediante el cumplimiento de su palabra. Ahora bien, los signos no aparecían y su palabra no se ha cumplido todavía, hasta tal punto que sus fieles se han visto obligados, desde hace mucho tiempo, a sostener que los primeros discípulos no lo comprendían bien, que no les decía lo que parecía decirles. Firmemente seguro de que poseía y anunciaba la verdad, se persuadió tal vez de que se manifestaría en Jerusalén y de que únicamente allí resplandecería el Gran Día. Esto es lo que deberíamos creer si pudiéramos confiar en el relato de su entrada mesiánica en la ciudad, entre aclamaciones populares; pero yo, por mi parte, dudo de su veracidad.

Cualesquiera que fueran las intenciones o las esperanzas de Jesús, fue una mala inspiración la de trasladarse a aquel medio que no era el suyo y en el que sus enemigos naturales eran los amos. ¿Cometió allí alguna imprudencia, como la de entregarse a actos contra los mercaderes de palomas o los cambistas establecidos en el atrio? Puede ser. En todo caso, el procurador romano había aprendido a desconfiar de los inspirados judíos y no les fue difícil a los sacerdotes y doctores persuadirlo de que, en interés del orden, debía poner fin a las agitaciones de un galileo cualquiera. Pilatos hizo detener a Jesús, lo juzgó y lo puso en la cruz. El pueblo le dejó hacer. Según todas las apariencias, los esfuerzos de nuestros Evangelistas para declarar inocente al romano y arrojar sobre los judíos la entera responsabilidad del crimen, no se inspiran en la verdad de los hechos, sino en un deseo de congraciarse con las autoridades romanas, en un tiempo en que sólo en ellas encontraban apoyo los cristianos contra la animosidad de las sinagogas.

Jesús no había previsto lo que le sucedió; el espanto y la fuga de sus discípulos son la prueba evidente de ello; el golpe de fuerza de Pilatos lo hería en pleno sueño y parecía arruinar su obra. Es verosímil que, en sus últimos días, la inquietud por el porvenir, la incertidumbre del presente y —¿quién sabe?— la duda de sí mismo se

hayan apoderado de él y que el pensamiento de su muerte próxima haya pesado sobre su espíritu; pero nada nos autoriza a creer que haya juzgado entonces que su suplicio era útil para la realización de su misión y todo nos obliga a pensar que no dijo nada parecido. En verdad, puesto que el milagro anunciado no se producía, que Yavé no se manifestaba ¿qué más podía hacer sino huir a Galilea precipitadamente o inclinar la cabeza y sufrir su destino? Tal vez pensó en regresar a su país; esta suposición se apoya en que, según el Evangelio de Mateo, citó a sus discípulos en Galilea. De todos modos, le faltó tiempo para cumplir su propósito, si lo tuvo.

II

El "escándalo de la cruz", como dirá San Pablo, debía, al parecer, poner término a la tentativa de Jesús. Él había aparecido para anunciar un acontecimiento que no se produjo; había perecido; sus discípulos se habían dispersado presas de pánico; ¿no debían abandonar hasta la esperanza que había puesto en su corazón, y lamentar o maldecir su error y el de ellos mismos? No lo olvidemos, Jesús no había fundado nada. No había traído una religión nueva, ni siquiera un rito nuevo, sino Una concepción personal —más que original— de la piedad en la religión judía, de la que no pretendía cambiar ni la fe, ni la Ley, ni el culto. En el centro de su enseñanza se situaba la idea mesiánica, que compartía con casi todos sus compatriotas; idea que, solamente, él concebía de una manera distinta. Nos es imposible afirmar que esta manera fuera realmente particular de él. Atribuirle la voluntad de establecer una Iglesia, su Iglesia, de proveerla de ritos, de sacramentos, signos sensibles de su gracia, y de prepararle la conquista del planeta, son otros tantos anacronismos. Diré más: otras tantas deformaciones de su pensamiento que, de conocerlas, lo hubieran escandalizado. Pero, entonces ¿qué podía quedar de él, aparte de algunas máximas morales, seguramente provechosas, pero menos originales de lo que ordinariamente se afirma, aparte del recuerdo conmovedor de sus virtudes, de su encanto personal? La lógi-

ca responde: nada. Y sin embargo, la serie de los acontecimientos pareció desmentir a la lógica.

La fe-confianza de los Apóstoles triunfó de la propia muerte. Y aquí tocamos el más obscuro de los problemas. Volvieron a encontrarse en Galilea, en el marco familiar donde habían vivido con Él; creyeron verlo de nuevo y se persuadieron de que no estaba muerto. Éste es el hecho, pero sus detalles se nos escapan. Como era inevitable, la leyenda ha querido aclararlo y lo ha tornado ininteligible, mezclándolo con episodios maravillosos, inverosímiles, imposibles de verificar dadas las contradicciones de los textos. Los relatos de la Resurrección de que disponemos hoy, se le ofrecen al crítico como agregados compuestos de recuerdos confusos, exactitudes inventadas, de viejas "historias", triviales ya en el mundo oriental; pero ¿qué tienen como fundamento, por cuanto, seguramente, tienen algo de exacto? De toda evidencia, una visión de Pedro, seguida de visiones colectivas, fenómeno de contagio mental, común en la historia de las religiones.

No olvidemos que si los Apóstoles vuelven de Jerusalén horrorizados, perplejos, momentáneamente desalentados porque lo que esperaban no se ha producido y han recibido un golpe tan rudo como inesperado, pueden sin embargo no estar desesperados. Han confiado demasiado en la promesa de Jesús para desprenderse de ella, y, pasado el primer momento de confusión, en el medio donde poco antes los conmoviera tan profundamente, influye de nuevo sobre ellos, y especialmente sobre Pedro, con energía. Pero la promesa de Jesús está, para ellos, ligada a la persona de Jesús; admitir que esa persona ha desaparecido para siempre es consentir en abandonar toda esperanza. Esta idea fija su fe; por decirlo así, la hipnotiza; no es posible que nos haya abandonado, que su muerte sea definitiva. El resultado seguro de esa tensión constante, en el cerebro de hombres a la vez rudos y místicos, exaltados por la espera y el deseo, es la visión. Por eso, Pedro *ve* a Jesús y luego otros lo ven como él lo ha visto. Que se trate de francas alucinaciones visuales, o de interpretaciones alucinadas de cualesquiera apariencias, poco importa; los pescadores del

lago de Genesaret estaban igualmente desarmados ante uno y otro fenómeno.

Las visiones convencen a los Apóstoles de que Jesús *vive*, que vive por lo menos en *su espíritu* glorificado por Dios. Pero para que viva es necesario que ya no esté muerto, y si ya no está muerto —para los judíos de aquel tiempo no había vacilación posible— es que ha resucitado. No digo resucitado en *su cuerpo enterrado*, sino resucitado con un cuerpo. Suponiendo que los Apóstoles hayan pensado al principio sólo en apariciones de su *espíritu,* no han podido, indudablemente, mantenerse mucho tiempo en esa opinión, porque la creencia popular les representaba la resurrección como una repetición integral de la vida terrestre;[12] y también porque varios textos de las Escrituras, en los que buscaron el anuncio y la justificación de la resurrección de Jesús, les impusieron la convicción de que había salido de su tumba al cabo de tres días, o al tercer día.[13] La leyenda está fundada en el convencimiento de los Apóstoles, y fue en tierra griega donde se constituyó en su mayor parte.

Por el momento, no insisto en esta construcción secundaria. Señalemos solamente que la afirmación apostólica: *Nosotros lo hemos visto; Dios lo ha resucitado,* reclamaba una conclusión; ¿por qué habría Dios sacado a Jesús de la morada de los muertos, sino porque le reservaba un papel primordial en una gran obra cercana? La obra no podía ser otra que la instauración del Reino anunciado por el Maestro, y el papel, el de Mesías. Dos versículos de los *Hechos de los Apóstoles* (2, 32, 36), nos permiten, por decirlo así, captar en vivo el razonamiento apostólico: *A este Jesús,* dice uno, *resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos,* y el otro concluye: *Sepa pues ciertísimamente toda la casa de Israel, que a este Jesús que vosotros crucificasteis. Dios ha hecho Señor y Cristo.* No garantizo, entiéndase bien, que la expresión atribuida aquí a San Pedro le pertenezca

---

[12] Durante su vida Jesús había pasado por ser, para ciertas gentes, Juan Bautista resucitado. Cf. *Me., 6,*14.

[13] Oseas, *6, 2:* El nos dará vida a los dos días, y al tercero *nos levantará* y *viviremos ante Él-—Jonás,* 2, 1: *Y Jonás estuvo en el vientre del pez por tres días y tres noches* (Cf. *Mat.,* 12, 40). Recuerda también el Salmo 16, 10 (Cf. *Hechos.,* 2, 27, 31).

auténticamente, y hasta creo lo contrario, porque el empleo de la palabra *Señor (Kyríos)* denuncia a un redactor helenizante; quiero decir que pertenece a la cristología de las comunidades helenísticas, pero la afinidad de las dos afirmaciones responde ciertamente a una realidad psicológica.

Si no hubieran tenido los Apóstoles esa fe en la resurrección de su Maestro, *no habría habido cristianismo,* y desde este punto de vista ha podido decirse (Wellhausen) que *sin su muerte* Jesús no tendría ningún lugar en la historia. A la inversa ¿puede sostenerse que toda la doctrina esencial del cristianismo se funda sobre esta resurrección? Por lo que respecta a la dogmática, sería difícil exagerar su importancia y parecería legítimo colocar, como epígrafe, bajo el título de toda exposición de la fe ortodoxa, la frase de San Pablo en su primera *Epístola a los Corintios* (15, 17) : *¡Si Cristo no resucitó vuestra fe es vana!*

Por lo demás, para quien se sitúe en el punto de vista puramente histórico de la determinación y de la extensión del cristianismo, la importancia de la creencia en la resurrección de Jesús no parece mucho menor; porque, gracias a ella, la fe en el Señor Jesús se convirtió en el fundamento de una religión nueva, que, separada pronto del judaísmo, se ofreció a todos los hombres como el camino divino de la salvación. Gracias a ella, también, penetraron en la conciencia de las comunidades cristianas, por lo menos de las helenizantes, las influencias del viejo mito oriental del Dios que muere y resucita, para llevar a sus fieles a la vida inmortal, y transformaron prontamente al Mesías judío, héroe nacional, ininteligible e indiferente para los griegos, en Jesucristo, Señor y Salvador, Hijo de Dios y Vicario de Dios en el mundo; aquel cuyo nombre, como lo dijo también San Pablo, invocan todos los que creen y ante quien debe postrarse la creación entera.[14]

[14] I *Cor.,* 1, 2; *Filipenses,* 2, 9 y ss.

III

Y para empezar, desde el momento en que aceptaba la resurrección, la fe de los discípulos no podía sino reanimarse y reorganizarse.

Digo reorganizarse: es claro, en efecto, que ya no podía vivir de sólo las afirmaciones de Jesús. Su muerte modificaba la posición de la cuestión, porque tomaba, de grado o por fuerza, un lugar en la perspectiva escatológica.[15] Primero se la consideró destinada a posibilitar la resurrección, prueba suprema de la dignidad mesiánica del Crucificado, esperando que se hiciera de ella el gran misterio, el desenlace necesario, el fin de la obra entera. Y se dijo: "Jesús Nazareno vino como un hombre inspirado de Dios; multiplicando los milagros y haciendo el bien, pereció a manos de los malos; pero él era el Mesías designado; Dios lo ha probado resucitándolo de entre los muertos, al tercer día, y pronto volverá en su gloria celestial para inaugurar el Reino prometido." En la predicación de Cristo, la idea de la inminencia del Reino parece la esencial; en la predicación apostólica, lo esencial son la dignidad mesiánica de Jesús y su próximo retorno. Tales son, efectivamente, los dos temas que, según el libro de los *Hechos*, los Doce desarrollarán en seguida en Jerusalén.

Es preciso que creamos que poseían un poder de ilusión poco común, porque, *a priori,* todo hacía suponer que obtendrían aún menos éxito que su Maestro, y que se les deparaba un final igual. ¿Si los judíos no creyeron en Jesús cuando vivía, cómo podrían convertirse en sus adeptos cuando todo hacía creer que él mismo se había engañado, que no había podido siquiera socorrerse en la hora del suplicio, que había muerto miserablemente a vista del pueblo? ¿Que ha resucitado? ¿Pero quién lo ha visto? ¿Sus discípulos? Débil prueba. En verdad, los Doce recibieron en Jerusalén la acogida que cualquiera, menos ellos, podía prever: ganaron algunas docenas de partidarios, como lo hacía la secta de menor importancia; conservaron la benevolencia del pueblo por la fidelidad de su piedad judía y su asiduidad

[15] Es decir, en el cuadro del fin del mundo, de las cosas últimas

al Templo, lo que, de paso, demuestra que su Maestro había creído que se separaba muy poco de la religión de Israel; excitaron la animosidad despreciativa de escribas y sacerdotes, de quienes sufrieron diversos malos tratos. Sin embargo, su miserable condición, su carácter pacífico y quizá también la buena opinión que merecían al pueblo, les evitó la muerte; por otra parte, para algunos de ellos, esto fue sólo una prórroga. Hicieron adeptos en las pequeñas ciudades vecinas a Jerusalén, pero, de toda evidencia, alcanzaron rápidamente el apogeo de su éxito entre los judíos de raza. Por ser este éxito de tan limitado alcance, a los ojos de los menos advertidos, parecía evidente que la herejía cristiana no sobreviviría a la generación que la vio nacer, y que pronto los fíeles de Jesús Nazareno se perderían en el olvido, como los del Bautista o los de tantos *otros* nabi.

No aconteció así, porque intervino en el asunto_un elemento nuevo, que cambió completamente su aspecto: incapaz de arraigar en terreno judío, la esperanza apostólica se vio trasladada a terreno griego, ya veremos cómo; y allí prosperó; comprenderemos por qué. Hablando con propiedad, es allí donde debe buscarse el primer término de la evolución del cristianismo.

CAPÍTULO III

LA OBRA DE LOS APÓSTOLES

I.—Los Apóstoles son palestinos; su punto de vista.—Hay Judíos fuera de Palestina; la *diáspora.*—Cómo se constituyó.—Organización de sus comunidades.—Propaganda de sus sinagogas.—Cómo llegan a concordar con el helenismo.—Espíritu de sus prosélitos; *por qué está, de antemano, predispuesta en favor de la predicación, cristiana.*

II.—*El sincretismo de la diáspora.*—El *mandeísmo* de Mesopotamia.—Los *hipsistaros* y los *sabazíanos* de Frigia.—Los *nasoreos* de Epifanio, en Perea.—Terreno favorable que estas sectas preparan al cristianismo.

III.—*Cómo se efectúa el paso* de la fe apostólica sobre el terreno de la *diáspora;* el relato de los *Hechos*.— Bernabé en Antioquía.—Obscuridad y pequeño alcance verosímil de la obra de los Apóstoles palestinos.

I

Los Apóstoles y los discípulos, tranquilizados por la robusta confianza de San Pedro, que volvieron a reunirse luego de disipado el terror del primer instante, para tratar de reconstruir su sueño roto y de reanimar en sus corazones las esperanzas que les hizo concebir el Maestro, eran, no lo olvidemos, judíos de humilde condición y sin cultura. Su horizonte no podía ser más amplio que el de Cristo y su ambición se limitaba a encaminar a "las ovejas de la casa de Israel" por la vía de salvación. Todo nos induce a creer que al principio, por lo menos, su exclusivismo judío mostrábase dispuesto a ser más estrecho que el de Jesús. Nada más lejano de su pensamiento que la intención de llevar la Buena Nueva a los paganos y, a decir verdad, les era imposible concebir la aceptación del Evangelio por hombres que, previamente, no compartieran la fe judía. Pero gran número de

judíos habitaban, en aquel tiempo, fuera de Palestina; pertenecían al rebaño de Israel.[16]

Durante los cuatro siglos inmediatamente anteriores a la era cristiana, varias causas determinaron que los antepasados de esos hombres abandonaran su patria. Primero la necesidad: su país, situado entre el reino Lágida de Egipto y el reino Seleucida de Siria, había servido frecuentemente de campo de batalla a egipcios y sirios. En el curso de sus razzias, unos y otros hicieron muchos prisioneros que jamás regresaron; accidente parecido tuvo lugar repetidas veces durante la prolongada lucha por la independencia, sostenida por los Macabeos contra los reyes sirios; se había reproducido en beneficio de los romanos cuando éstos guerrearon contra Antíoco el Grande y, más tarde, cuando tomaron partido en las querellas intestinas de Judea. Por otra parte, cuando los trataban bien, los judíos eran laboriosos, fieles, diligentes; por eso los Ptolomeos y los Seléucidas trataron de atraer a su país grupos importantes y lo lograron. Algunos se instalaron en el delta del Nilo y en Cirenaica; otros en Antioquía, en Lidia, en Frigia. Palestina no ofrecía recursos inagotables y la raza judía era prolífica, de modo que, viviendo con estrechez en un suelo a menudo ingrato, muchos judíos, cuando se vieron bajo la dominación de amos extranjeros, fueron a buscar su pan en regiones sometidas al mismo poder y hubo quienes hicieron allí su fortuna. Dos siglos antes de Jesucristo, un judío de Alejandría se permitía si acaso una exageración poética al escribir, dirigiéndose a su pueblo: "La tierra entera está llena de ti y también todo el mar."[17] El geógrafo Estrabón, contemporáneo de Cristo, tenía asimismo la impresión de que había judíos por todas partes. En verdad, se habían diseminado por todo el ámbito del Mediterráneo, pero sólo formaban grupos

---

[16] La obra esencial es la de J. Juster, *Les juifs dans 1'Empire romain*. París, 1914, 2 vols.; ver también, en el *Diccionario de Antigüedades* de Daremberg y Saglio, el artículo *Judaei,* de T. Reinach.—Sobre los comienzos del cristianismo, su implantación en tierra grecorromana y su determinación como religión original, se leerá con provecho a Pfleiderer en *Die Entstehung de.f Christentums* y *The evolution of early christianity, de* Case, Chicago, s. f. (1914); se consultará *Kyrios Christos,* cap. III-VII de Bousset y *Das ürchristentum,* Gotinga, 1914, t. I.

[17] *Oráculos Sibilinos,* III**,** 271.

compactos en las grandes ciudades del mundo griego, en Mesopotamía y en Roma, en la que, durante el reinado de Augusto, podía contarse una docena de miles.

Dondequiera que estuviesen, por lo común no olvidaban ni su origen ni su religión. Vivían estrechamente unidos, procuraban obtener de las autoridades públicas derecho legal a la existencia y se organizaban. Formaban, en lo temporal, una comunidad que tenía sus jefes, sus magistrados elegidos, su justicia y sus costumbres; en lo espiritual, una *sinagoga,*[18] a la que acudían todos a oír la lectura de la Ley, a rezar, a hacerse virtuosos en común, y que tenía, también, su pequeño gobierno. Una judería numerosa, como la de Roma, repartía a veces sus miembros en varias sinagogas. Los príncipes griegos, sirios o egipcios, dejaron a los judíos proceder a su manera y hasta les acordaron varios privilegios; los romanos siguieron el ejemplo, y una verdadera carta constitucional protegió a los hijos de Israel en todo el territorio del Imperio; una carta que no solamente autorizaba su religión y legalizaba sus agrupaciones, sino que tomaba ampliamente en cuenta sus prevenciones y sus prejuicios y que trataba con miramientos, en lo posible, sus susceptibilidades religiosas.

Esta situación excepcional, que su natural orgullo acentuaba, el desprecio que ella casi les permitía profesar a los cultos municipales, otros defectos y ridiculeces que dejaban ver, sobre todo la singularidad de las ceremonias de la sinagoga, considerada por el vulgo como el templo sin ritos de un dios sin imagen y sin nombre, la circuncisión, las restricciones alimenticias de ,1a Ley mosaica y, para rematar, varias calumnias irritantes y fácilmente aceptadas, por ejemplo las de practicar la muerte ritual y adorar una cabeza de asno, todo esto había hecho nacer en el populacho de las ciudades en que eran numerosos, sentimientos muy hostiles en su contra. El mundo grecorromano conoció un verdadero *antisemitismo,* que hubiese llegado a violencias extremas sin la contención de las autoridades romanas, aunque a veces éstas no pudieron evitarlo; es útil señalarlo desde el

[18] Esta palabra, como *iglesia,* designa a la vez el lugar donde se reúnen y la reunión que se efectúa en él.

principio, porque pronto se transferirá de los judíos a los cristianos.[19]

Por el contrario, los israelitas, generalmente bien vistos por las potencias, a causa de su sumisión y su espíritu laborioso y serio, atraían igualmente la atención simpática de los hombres a quienes chocaba la puerilidad mitológica, lo grosero del ritual, la fragilidad metafísica, la nulidad moral de la religión pagana corriente. En un tiempo en que empezaba a afirmarse la boga de las conmovedoras religiones de Oriente, el yaveísmo parecía, a quienes por su temperamento estaban predestinados a comprenderlo, la más sencilla, la más elevada y la más pura de todas. Aunque eran muy exclusivistas, sombríos y poco acogedores en su país, los judíos adquirieron mejores maneras entre los gentiles; no cerraban estrictamente sus sinagogas; toleraban a los extraños delante de su puerta abierta; no se negaban a enseñarles la Ley a los que querían conocerla, y como, además, se había traducido al griego, todo hombre instruido podía estudiarla. De tal suerte, se había formado, poco a poco, una clientela de prosélitos alrededor de cada sinagoga. Algunos llegaban hasta el fin en la conversión; recibían el bautismo purificador, aceptaban la circuncisión, enviaban la ofrenda ritual al Templo de Jerusalén y se asimilaban así a los verdaderos hijos de Israel.

Otros, sin llegar a tanto, frecuentaban más o menos regularmente el atrio de la sinagoga, contribuían con sus denarios a su sostenimiento y "vivían la vida judía" hasta donde se lo permitía su condición social; los llamaban "los temerosos de Dios". Eran realmente muy numerosos en torno de las grandes Juderías de Oriente y de Egipto; en Roma se los encontraba hasta en las clases superiores, sobre todo entre las mujeres.

Los judíos de la dispersión no conservaron integralmente ni los hábitos, ni el espíritu de sus hermanos palestinos. Su exclusivismo, su odio al gentil, su temor enfermizo a los contactos impuros, habían cedido en un medio en que les habrían hecho la vida imposible; con-

---

[19] Todos los testimonios griegos y romanos relativos a los judíos han sido reunidos, traducidos y anotados por Th. Reinach: *Fontes rerum judaicarum,* I. *Textes d'auteurs grecs et romains.* París, 1895.

versaban a diario con los "pecadores" y, sobre todo, sufrían la influencia y la atracción de la cultura helénica, de la cual se impregnaban. Hechas a un lado las convicciones religiosas y las prácticas esenciales que suponían, esos judíos, considerados dos o tres generaciones después de su emigración, se asemejaban por el idioma, el aspecto y la formación intelectual a los griegos de la misma condición social. Los más instruidos profesaban una admiración profunda por las letras y la filosofía helénicas; estaban a tal punto compenetrados, que se sentían tan incapaces de sacrificarles la Ley como de sacrificarlas a la Ley. Por eso, Filón, el prototipo de los judíos helenizados, se dedicó a demostrar, de muy buena fe, en Alejandría, que las revelaciones de Moisés y sus prescripciones se acordaban perfectamente con las especulaciones de Platón y de Zenón; sólo se trataba de entenderlas bien.[20]

Ideas capitales para los palestinos se debilitaban entre los helenizados: por ejemplo, su mesianismo, en lugar de manifestarse como un nacionalismo estrecho y agresivo, tendía a cobrar la forma de una conquista del mundo por la verdad. En cambio, otras ideas, extrañas a su raza, se abrían camino en su espíritu; verbigracia, se compenetraba cada vez más de la idea griega del *dualismo* de la naturaleza humana; no concedían ya mucha importancia a la suerte futura de su cuerpo y prestaban todo su cuidado al destino del alma, punto sobre el cual los palestinos no habían profesado nunca una doctrina firme y clara.

Con mayor razón los prosélitos judíos permanecían fieles a la cultura y al espíritu de su medio; nada hubiera podido decidirlos a despreciar lo que su educación les representaba como la más hermosa civilización que hubo jamás y la más digna de un hombre razonable. Adoptando más o menos completamente el judaísmo, pretendían adaptárselo y no excluir de su espíritu, ni de su vida, sino aquello que les parecía radicalmente incompatible con lo que tomaban del judaísmo. Por ello los judíos de la dispersión y los "temerosos de

---

[20] E. Bréhier, *Les idees philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, París, 1907

Dios", se encontraban, especialmente los segundos, mucho mejor dispuestos que los palestinos a discutir las afirmaciones de los Apóstoles y, en caso necesario, a aceptarlas; asimismo, por esa causa la simplísima doctrina apostólica —que la experiencia reveló que era muy plástica— corría el riesgo de sufrir graves alteraciones si se trasladaba a las sinagogas helénicas.

II

Este riesgo parecía tanto mayor cuanto que, en algunas regiones de la *diáspora*, los judíos no se habían contentado con adaptarse a las necesidades sociales de su ambiente y organizar su fe religiosa, o, por lo menos, con explicársela en función de su cultura, manteniéndola sin embargo integralmente. Poco a poco, fueron mezclando algo de las ideas y las creencias del paganismo circundante, mientras que, por su parte, ciertos paganos aceptaban varias representaciones importantes de la religión judía para mezclarlas a su propia religión. No se han podido esclarecer bien las combinaciones *sincretistas*[21] que resultaron de esas endósmosis, pero lo que puede entreverse basta para mostrarnos su importancia.

Por ejemplo la colonia judía de Mesopotamia se hallaba bien situada para sufrir —creyendo defenderse de ellas— las influencias del Irán y de Babilonia, madres de especulaciones sorprendentes, que se organizaban en sistemas más o menos coherentes, de explicación del mundo y la vida, en *gnosis*, como se dirá más tarde en la Iglesia cristiana.[22] Debemos nombrar siquiera a una de las combinaciones naci-

---

[21] Es el nombre que se ha convenido en dar a todas las realizaciones religiosas en que se organizan elementos provenientes de religiones distintas.—La obra esencial sobre las_sinagogas de la *diáspora*, consideradas desde el punto de vista que ahora nos interesa, es la de M. Friedlander, *Synagoge und Kirche in ihren Anfangen*, Berlín, 1908; debe leerse con precaución, pues sus afirmaciones sobrepasan a veces el alcance de los textos.

[22] La palabra *gnosis* quiere decir *conocimiento*, pero supone que ese conocimiento escapa al común de los hombres y que se alcanza solamente por revelación o iniciación. Cf. Legge, *Forerunners and rivals of Christianity*, Cambridge, 1915, 2 vols.» t. I, cap. III-VL

das de ese extraño medio, en la que el judaísmo entra como elemento, es el *mandeísmo, o* secta de los mándeos, sincretismo judeobabilónico, que parece haber servido de fundamento a varias construcciones ulteriores, importantes en la historia del cristianismo.

Otra colonia judía nos interesa muchísimo desde el mismo punto de vista, y es la de Frigia. En este país, que durante toda la antigüedad se distinguió por la intensidad de su vida religiosa, los judíos formaron primero uno o varios grupos aislados en medio de las poblaciones paganas; pero terminaron por sufrir la acción de su contacto y obraron a su vez sobre ellas, hasta tal punto que vemos, bastante nítidamente, a varias de sus concepciones religiosas, adoptadas por los paganos, amalgamarse con creencias autóctonas. El culto propiamente frigio era entonces el de la Gran Madre (Cibeles) y Atis, su amante; éste último recibía el título de *hipsistos*, el Altísimo, que es de origen judío y responde a una creencia caldea, según la cual la morada de los dioses se encuentra *encima* de las siete esferas planetarias y del cielo estrellado. Por otra parte, un juego de palabras fácil y tentador identifica a *Sabazius o Sabacis,* el Júpiter o Dionisos frigio, con *Sabaoth,* y adivinamos, desgraciadamente en la penumbra de los documentos, sectas semi-judías de hipsistaros, de sabbatístas o sabazianos que comparten una misma esperanza: la de la salvación eterna, de la vida bienaventurada sin fin, alcanzada después de la muerte, por intercesión de un *Sóter,* de un Salvador divino. La comunión entre los miembros de estas sectas se establecía por la participación en una cena litúrgica y mística que quizá tenía ya valor de sacramento, es decir, que confería a los comensales una gracia divina, o una aptitud particular para recibir esa gracia.[23]

Combinaciones análogas se producen en otras partes, en Egipto, en Siria sobre todo, en la que pronto señalaremos su influencia sobre la formación religiosa de San Pablo.

Las sectas sincretistas y gnósticas de fondo judío se extienden, pues, poco a poco alrededor de Palestina; y no es imposible que,

[23] Cf. Cumont, *Les relígíons orientales dans le paganismo* roffiaín,París,1909,pp.9ilyss.

desde antes del nacimiento de Jesús, se hayan más o menos multiplicado a favor de los peregrinajes frecuentes efectuados a Jerusalén por los judíos de la dispersión, durante las grandes fiestas del año litúrgico. Un escritor cristiano del siglo IV, San Epifanio, que "no siempre merece confianza, pero que dispuso de información abundante acerca dé esas "herejías" orientales, nos habla con algunos detalles de una de ellas, la de los nasoreos,[24] difundida en la región transjordánica, en Perea, antes del comienzo de nuestra era; Sus adeptos rechazan el culto del Tempió, pero se pliegan a las demás costumbres judías; no obstante, la influencia extranjera que experimentaron se manifiesta en que no admiten el carácter divino de la Ley. Se consideran *santos* con respecto al resto de los hombres, como lo harán los primeros cristianos y, además, su nombre debe explicarse, sin duda, como el sobrenombre de Jesús, por la palabra hebrea *nazir,* que los griegos traducían por *hagios, es* decir, *santo.* Los nasoreos eran muy probablemente ardientes mesianistas, y quizá rendían, por adelantado, un culto al Mesías, como lo hacen, a su Dios salvador, las sectas de sincretismo más profundamente pagano.

Nuestra información, desgraciadamente muy incompleta todavía, no nos permite hacer muchas afirmaciones acerca de todos los puntos que atañen a estas sectas sincretistas judías, pero su sola existencia basta para probarnos, en principio, que hay puentes entre el judaísmo propiamente dicho y las diversas religiones de Asia occidental que presentan con él el rasgo común de esperar, bajo cualquier forma, o de adorar ya a un Salvador divino. De ahí se desprende que no es, *a priori,* inverosímil que se haya extendido un *revival* mesiánico de origen palestino fuera de los límites de Palestina, y que se lo haya tomado en consideración en muchas sinagogas de la *diáspora;* en torno de ellas, inmediatamente, y aun en agrupaciones más alejadas de ellas que las de los simples *prosélitos de la puerta.* La existencia de esas sectas nos demuestra que en la ortodoxia de la sinagoga de la dispersión se producían escisiones más fácilmente que en la de la comunidad palestina; que, lejos del Templo y de los sacerdotes, su

[24] San Epifanio, *Haeres,* 19, 1 y ss; 29, 9.

rigor legalista cedía a veces a formas de expresión de su sentimiento religioso más espontáneas, o más armónicas con las preocupaciones religiosas generales del medio en que vivía, que terminaban por penetrarla. En otros términos, los judíos y especialmente los semi-judíos de la dispersión parecían mostrarse mucho más accesibles a las afirmaciones apostólicas, referentes a Jesús, que los de Jerusalén y Palestina; pero, asimismo, debía temerse que la fe en Cristo Jesús agregara un elemento nuevo, un componente relativamente poderoso al sincretismo ya bastante complicado de muchos de ellos.

III

El paso de la esperanza apostólica al dominio de la *diáspora se* efectuó en la forma más natural y de modo que podríamos llamar inevitable. El libro de los *Hechos* nos cuenta que los Apóstoles conquistaron a cierto número de judíos helenistas llegados a Jerusalén para las fiestas de Pentecostés. Algunos regresaron a su país inmediatamente; otros permanecieron en esa ciudad, pero no tardaron en ser expulsados, cuando el diácono Esteban, que se había especializado en llevar el Evangelio a las sinagogas que los helenistas sostenían en la ciudad santa, pereció víctima del Sanedrín *(Hechos* 6, 9 y ss.; 7, 57 y ss.). Se fueron de allí a Fenicia, a Chipre y a Antioquía, en las que se pusieron, a su vez, a predicar en las sinagogas *(Hechos,* 11, 19 y ss.) ; "hablaron a los griegos" es decir, a los "temerosos de Dios", y "creyendo, gran número se convirtió al Señor". Los Doce no habían provocado, ni siquiera previsto, esa iniciativa; cuando conocieron sus efectos enviaron a Antioquía un hombre de confianza, llamado Bernabé, para informarse de la situación que, ciertamente, les inquietaba. El entusiasmo de los nuevos convertidos se ganó la voluntad de Bernabé, reconoció en él la gracia del Señor y se dedicó a proseguir con el mayor celo la tarea tan bien comenzada. Se dirigió a Tarso, donde vivía entonces Pablo, y se lo llevó a Antioquía para asociarlo a su obra. Había encontrado allí al gran obrero del porvenir.

Los Doce y los discípulos directos de Jesús no podían, ya lo sa-

bemos, hacer ningún progreso, como le aconteció a su Maestro, corriendo, por lo demás, los mismos peligros. En lugar de proclamar como él: "el Reino va a manifestarse", decían; "el Señor va a volver"; pero afirmaciones como ésas no pueden menos que debilitarse si la espera es prolongada. Nos sería difícil precisar qué hicieron exactamente los compañeros directos de Jesús. Agrupados alrededor de Pedro y Juan —a los cuales parecen haberse unido desde el primer momento los hermanos del Señor, puesto que el mismo Pablo coloca a uno de ellos, Santiago el Menor, al lado de Pedro en la comunidad de Jerusalén— vegetan y apenas se alejan de la ciudad santa. Leyendas posteriores llevan a Andrés al país de los escitas, a Santiago el Mayor a España, a su hermano Juan a Asia Menor, a Tomás a la India y aun a China, a Pedro a Corinto y a Roma. Todos estos relatos no son igualmente inverosímiles, pero es de temer que alguno sea falso; y, en suma, aparte de los primeros capítulos de los *Hechos de los Apóstoles,* que poseemos solamente en forma de una inquietante recomposición de la redacción primera, no nos queda ninguna información digna de fe sobre la vida y la obra de los Apóstoles directos de Jesús.

Dicho silencio no nos dispone a creer que hayan realizado cosas muy extraordinarias, lo que, en efecto, es muy poco probable. Creemos saber que Pedro, los dos Santiagos y, quizá, Juan, hijo de Zebedeo, perecieron de muerte violenta, y rastreamos a través de los escritos de los heresiólogos[25] las huellas de las pequeñas comunidades judaizantes fundadas por ellos, las que, después de la gran rebelión judía del 66, se refugiaron allende el Jordán. Comunidades que se quedan pronto rezagadas respecto de la doctrina de las comunidades de tierra griega y a las que ya desde el siglo II se acusa de sostener una doctrina errónea; su acción inmediata y directa en la historia del cristianismo es prácticamente desdeñable. El fermento vivificante viene, pues, de otra parte.

---

[25] Es decir, cristianos que escribieron sobre las herejías, como San Ireneo en el siglo n, el autor de *Philosophomena* en el ni. San Epifanio en el IV, etc.

Capítulo IV

EL MEDIO PAULINO

I.—*Tarso.—*Sus escuelas y su resplandor.—*La educación intelectual de Pablo.— Como* se hace Apóstol de Jesucristo.—-Su temperamento.—En qué medida es original.—Elementos de su doctrina: importancia de la cuestión.

II.-—*Los dioses salvadores del Oriente helenístico.—*En qué se parecen y cómo se mezclan.—Él mito de su muerte y de su resurrección anuales.—Su origen y su sentido primitivo."—Aplicación a Mitra, Osiris, Tamuz, Adonis.—El drama de la vida y de la muerte del dios.

III.—*Interpretación, metafísica de esas historias divinas:* figuran el misterio del .destino humano.—Necesidad en que el hombre se ve de asociarse al destino del dios salvador para alcanzar la vida eterna.—Cómo se efectúa esta asociación.—El bautismo de sangre y la cena de comunión: *taurόbolo y* banquete en la mesa del dios.—Manducación del dios.—Semejanza de estos ritos con el Bautismo y la Eucaristía del cristianismo.—Soteriología de los Misterios y sóteriología de Pablo.

IV.— *¿Pablo conocía las Misterios?—*La religión de Tarso: Baal Tarz y Sandan.— Otros Misterios.—Hipótesis y verosimilitudes.—Influencias religiosas sufridas por Pablo en Tarso.—Influencias filosóficas.—Carácter del judaísmo de Tarso.—Pablo está bien preparado para su papel de Apóstol del cristianismo entre los gentiles, por su triple calidad de griego, judío y romano.

Ya he nombrado a San Pablo. Vio la luz en una familia judía establecida en Tarso, en Cilicia. Era una ciudad con mucha vida, situada a la salida de las Puertas cilícianas, por las que se descendía de la meseta del Asia Menor a Siria, y en el cruce de importantes rutas comerciales, que le llevaban a la vez las ideas y las influencias de Grecia e Italia, de Frigia y de Capadocia, de Siria y de Chipre, de Fenicia y de Egipto.[26] Pese a una tentativa bastante reciente de los

[26] Sobre Tarso, considerada desde el punto de vista que nos interesa, se consultará especialmente un capítulo del libro de Ramsay, *The Cities of St. Paúl,* Londres, 1907, pp. 85-244 y el estudio de Bohiig, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusti-*

reyes de Siria, y especialmente de Antíoco Epifanio (en 171 a. c.) para helenizarla, continuaba siendo esencialmente una ciudad oriental, al menos por sus creencias dominantes; pero poseía florecientes escuelas griegas y, como diríamos nosotros, una Universidad, que, según testimonio de Estrabón, era famosa en el mundo grecorromano, sobre todo por lo que hace a los estudios filosóficos.

Los maestros que la dirigían tenían preferencia por la doctrina estoica y no se conformaban, al parecer, con inculcar sus enseñanzas a los estudiantes que seguían sus lecciones; difundían sus principios esenciales, las afirmaciones directrices, las fórmulas más notables y algo así como el espíritu, en una verdadera prédica adaptada al pueblo. Así se explica el hecho, tan importante para nosotros, de que Pablo, sin haber frecuentado —con toda probabilidad— la Universidad de su ciudad natal, ni estudiado la filosofía estoica, sino porque vivió durante los años de su juventud en ese medio intelectualmente helenizado por filósofos que eran también retóricos, no ignore ni los lugares comunes del estoicismo, ni los procedimientos corrientes de la retórica griega.

Los *Hechos de los Apóstoles* (22, 3) querrían hacernos creer que se educó en Jerusalén "a los pies de Gamaliel", es decir, en una de las más célebres escuelas rabínicas de aquel tiempo. Nos es naturalmente imposible afirmar que esto no sea verdad, pero es muy inverosímil, porque apenas puede comprenderse que un alumno de los rabinos de Palestina haya podido desconocer a sus maestros y renegar de ellos, como lo hizo Pablo posteriormente, y en cambio exprese tan perfectamente el espíritu judío que nos parece ser el de las sina-

---

nischen Zeitalter, Gotinga, 1913; en lo concerniente a la religión; *Adonis, Attis, Osirís,* de Frazer, Londres, 1914, cap. VI, 22, 1 y 3, pp. 117 y ss. Desgraciadamente, dichos autores han debido contentarse a menudo con índices defectuosos, presunciones, verosimilitudes, porque los documentos que han tenido a su disposición son poco numerosos y poco explícitos. La vieja ciudad yace bajo 607 metros de sedimentos acumulados por su río, el Cydno, y la ciudad moderna está construida encima; por eso las excavaciones serias no se han hecho aún. Apenas disponemos de algunas monedas, de interpretación a veces hipotética, de algunas inscripciones y de algunos textos del geógrafo Estrabón (t 20 ?) y del retorico Dion Crisóstomo (T 117)

gogas helenísticas.[27] Probablemente recibió una sólida instrucción "en la Ley", y una enseñanza religiosa profunda, mas no en Jerusalén. No sólo en Palestina había doctores judíos; existían también en Alejandría y en Antioquía, la poderosa metrópoli de Siria, y hay motivos para creer que fue allí donde Pablo completó sus estudios.

Nacido en tierra helénica, hablando y escribiendo el griego, perteneciente a una familia considerada, puesto que era ciudadano romano, calidad heredada de su padre, se encontraba admirablemente preparado para abarcar y comprender las aspiraciones religiosas de los judíos de la dispersión que creyeran en Jesús, como creía él, y de sus prosélitos. Primero violentamente hostil a los cristianos, se puso de su parte a raíz de una crisis, de la que diré solamente, por el momento, que era el resultado de un largo y obscuro trabajo interior. Esta crisis se resolvió en una visión decisiva: estaba seguro de haber visto u oído, cierto día en que iba camino de Damasco, al Cristo glorificado y de haber recibido de él la dignidad de Apóstol. No conoció a Jesús en vida, y las reflexiones que podía hacer sobre su persona y sus enseñanzas no se hallaban limitadas, como en el caso de los Doce, por los recuerdos de la realidad. Añadamos que poseía un alma ardiente y mística, un espíritu diestro en la discusión y al mismo tiempo un sentido práctico muy despierto y una energía indomable para hacer aceptar su misión e imponer sus ideas.

La originalidad de estas ideas parece, grande, comparándola con las que satisfacían a la fe de los Doce, aun después de sus primeras revaloraciones, y Basta para convencerse de ello releer del principio al fin los capítulos iniciales de los *Hechos y* la *Epístola a las romanos;* no obstante, es necesario cuidarse de no ceder a una ilusión. El genio religioso de Pablo es indiscutible, ciertamente; pero así como en la obra de Filón de Alejandría se reúnen los esfuerzos dé una especulación judía, anterior a él, en el pensamiento de San Pablo se organizan ideas y sentimientos que no brotan únicamente de su iniciativa; a esté respecto, el único mérito de Pabló es el de haberlos

[27] Sobre esta importante cuestión véase *Judaísm and St. Paúl* ***de*** **C.** G. Montefiore, Londres, 1914.

expresado para nosotros. El estudio atentó de las grandes Epístolas paulinas[28] revela una combinación, a primera vista audaz y singular, de las afirmaciones fundamentales de la fe de los Doce, de ideas judías —unas tomadas directamente de las antiguas Escrituras, las otras surgidas de consideraciones religiosas mucho más recientes— de concepciones familiares al medio pagano helenístico, de recuerdos evangélicos y de mitos orientales.

Sobre éste punto debemos insistir un poco, porque tocamos el fondo mismo del más grave problema planteado por la historia de las creencias cristianas: el de la transformación de la misión de Jesús, tal como la hemos definido, en religión dé salvación universal.

II

A la primera mirada que se arroje sobre la vida religiosa del Oriente asiático, desde el mar Egeo a Mesopotamia, se ve qué en los albores de nuestra era ocupan el primer lugar cierto número de divinidades muy parecidas, tanto que a veces se confunden: son Atis en Frigia, Adonis en Siria, Melcarte en Fenicia, Tamüz y Marduc en Mesopotamia, Osiris en Egipto, Diomsos en tierra griega, para limitarme a las principales; y también debería nombrar al dios persa Mitra, que comienza por aquel entonces a hacer su fortuna en el Imperio romano.[29] Los hombres, al circular de un país a otro, llevan consigo sus creencias y las implantan fácilmente fuera de su patria, porque encuentran en todas partes, en aquel mundo del Asia Anterior, preocupaciones religiosas análogas a las suyas, expresadas en mitos del

---

[28] Entiendo *Gal.,* I y II *Cor., Rom.,* que los críticos consideran hoy, casi por unanimidad, sustancialmente auténticas

[29] Cf. F. Cumont,. *Les religions. orientales duns l'Empire romain,;* M. Brückner, *Der sterbend ,und auferstehende Gottheland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum,* Tubinga, 1908; A. Loisy, "Religíons nationales et cúlttes de mystéres", en la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* enero de 1913; del mismo, autor: *Les, Mysteres païens et le Mystére chrétien.* París, 1919; de S. J. Case, *The evolution of early Christianity,* Chicago, 1914. cap. IX; de P.Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur,* Tubinga, 1912, pt). 163' y ss.

mismo género; y buscan su satisfacción en ritos estrechamente emparentados. Probablemente, los mitos y los ritos no proceden, en su origen, unos de otros, pero se asemejan porque todos provienen del mismo fondo de ideas y deseos. Su parentesco ha favorecido inclusive numerosos intercambios entré sus realizaciones originales, activados por su compenetración recíproca, que acaban por darles un aire de familia notabilísimo. Sin embargo, subsisten diferencias marcadísimas entre las historias divinas en que parecen fundarse. Esta mezcla de religiones, llamada *sincretismo* oriental, tiende a desprender de los confusos casos concretos de creencias y prácticas religiosas a qué da lugar cierto número de representaciones esenciales y de ritos primordiales que son los que se observan de inmediato en cualquiera de los cultos que acabo de enumerar, y de hecho, parecen constituir claramente la razón de ser de todos: la de ofrecer a los hombres una fe y un método para asegurarse una inmortalidad bienaventurada.

El rasgo sobresaliente de la historia mitológica de sus dioses es el de que están destinados, en cierta época del año, a morir para resucitar en seguida, poniendo así, sucesivamente, un dolor profundo y una alegría delirante en el corazón de sus fieles. Se advierte, por otra parte, que no son, en sí, muy grandes dioses y que, por lo menos en su origen, algunos están muy cerca de la humanidad, puesto que perecen. Algunos, como Atis, un pastor, y Adonis, un hijo del incesto, son inclusive hombres divinizados por voluntad de los dioses. Solamente la importancia de la función de la que parecen encargados en el mundo en relación con los hombres los eleva poco a poco muy por encima de su condición primera y hace de ellos divinidades verdaderamente soberanas: dentro de un momento comprenderemos cómo.

Se ha discutido largamente sobre el origen de esos dioses diversos y, por decirlo así, sobre el principio de los mitos que personifican: hoy apenas se puede dudar entre dos explicaciones que no se excluyen entre sí por lo demás. No puede ser sino la sucesión regular de las estaciones, consideradas ya "con relación al movimiento aparente del sol, ya relacionadas con la vegetación, lo que ha dado nacimiento

al mito del dios que muere a la entrada del invierno para renacer al comienzo de la primavera. Algunos de los dioses mencionados fueron primitivamente divinidades astrales; otros, divinidades de la vegetación; por consiguiente, se han producido confusiones muy naturales, que no siempre permiten poner en claro el verdadero origen ni el carácter primero de cada uno de ellos.

Evidentemente, Mitra es un dios solar, porque su nacimiento se sitúa el 25 de diciembre, es decir, en el solsticio de invierno; Osiris se nos aparece como un dios lunar, que acaso al principio no lo era; Tamuz, por el contrario, es un dios de la vegetación: los ardores del estío lo hacen perecer y los primeros soplos primaverales lo reaniman. Sucede otro tanto con Adonis y, al parecer, con la mayor parte de los dioses que mueren y resucitan; la relación evidente entre la vida del sol y la de la tierra explica que finalmente hayan podido figurar como divinidades solares. Además, a la mayoría de ellos los vemos en relación estrecha con una diosa, madre de los dioses, personificación de la Tierra o de la Naturaleza fecunda, que los da a luz o los ama; así lo hacen la Gran Madre Cibeles con Atis, Belti-Afrodita con Adonis, Istar con Tamuz, Isis con Osiris. Por eso, también, a estos dioses se les adora junto con las diosas y, prácticamente, viven con ellas, en sus templos. Si el problema de la naturaleza primitiva de cualquiera de estas divinidades conserva toda su importancia para el historiador de las religiones, a nosotros nos interesa mucho más la representación y especialmente la interpretación del mito de su muerte y su resurrección. Generalmente, es en el estudio de su fiesta donde encontramos la información más clara. Esta fiesta es un drama que representa, *estilizándolas,* la muerte y la resurrección del dios. A veces es doble: quiero decir que hay dos fiestas que caen en épocas características del año. En tal caso, uno de los dos episodios supera al otro; así, respecto de Tamuz, la fiesta de su muerte, en el solsticio de verano, parece ser la principal, y lo mismo en cuanto a Adonis, tan fácil de confundirlo con aquél. Por lo que hace a Marduc, y a los dioses francamente solares en general, la de su triunfo o su renacimiento es la principal. A veces, al contrario, las dos fiestas se reúnen

en una sola, que tiene lugar ya en primavera, ya en otoño, y en el curso de la cual se empieza por llorar la muerte del dios y, en seguida, se celebra su resurrección. Así se hace la de Atis, en la segunda quincena de marzo, durante el equinoccio de primavera.

III

A consecuencia de una evolución del sentimiento religioso que solamente podemos mencionar aquí, porque su explicación, aun en la medida limitada en que es posible, nos alejaría demasiado de nuestro tema, el mito de la muerte y la resurrección del dios ha dejado de exponerse únicamente como una historia dramática y conmovedora; ha llegado a convertirse, comúnmente, en la expresión sensible del gran misterio del destino humano. El hombre parece estar sometido en la tierra a condiciones de vida por lo común tan miserables y, en todo caso, su existencia, aun la feliz, según la opinión general, es tan frágil y tan corta, que le cuesta creer que su ser esté realmente limitado, en cuanto a la duración, a las apariencias sensibles. Se ha imaginado entonces, para el tiempo infinito que sigue a su muerte corporal, otra vida, bienaventurada y sin término, de la que debe gozar su alma, es decir, todo lo que en él no es materia. Pero: pensando en que es incapaz de merecer esa vida, por sus solos méritos, y necesitando un intercesor, un mediador divino para alcanzarla, atribuye tal papel al dios que muere y resucita.

He aquí cómo se representa que esta misión ha sido cumplida: el dios ha sufrido, como puede sufrir el hombre ha muerto, como muere el hombre, pero ha vencido el sufrimiento y la muerte puesto que ha resucitado; si sus fíeles simbolizan y renuevan de alguna manera cada año el: drama de su existencia terrestre, creen también que goza, desde la hora de su resurrección real de otro tiempo, de una vida bienaventurada en la inmortalidad divina. El problema de la salvación se convierte para los hombres, ya asociados muy fácilmente por las mismas condiciones de su humanidad a sus sufrimientos y a su muerte, en llevar hasta sus últimas consecuencias esa asociación, a

fin de que les traiga igualmente a ellos la resurrección y la supervivencia en el gozo sin fin. Se encuentra la solución en una especie de ficción ritual y mística: el fiel debe identificarse con el dios por una serie de prácticas de culto juzgadas eficaces. Pasa simbólicamente por las diversas etapas de prueba atravesadas por el dios, y esa asimilación que transforma su propio ser le garantiza un destino igual al del dios, le asegura que más allá de las; pruebas de esta vida y de la muerte le espera la inmortalidad. El destino del Salvador divino, porque ésta es la calidad que reviste el dios que muere y resucita, es a la vez prototipo y garantía del destino del fiel. Un autor cristiano del siglo IV, Firmicus Maternas,[30] nos describe una ceremonia nocturna del culto de uno de esos dioses de la salvación: los asistentes lloran, presas de la incertidumbre de la suerte que les espera en el porvenir sin fin, y un sacerdote, pasando delante de cada uno, les aplica en la garganta una unción santa, mientras murmura lentamente las palabras sacramentales: *"Tened confianza, puesto que el dios se ha salvado; vosotros también, alcanzaréis la salvación al cabo de vuestras miserias."*

No sabemos bien cómo se establecía materialmente, en todos los cultos de los diversos dioses de la salvación, esa asimilación del fiel con el Sóter, pero estamos seguros de que era en todos la finalidad de ciertos ritos, de los cuales por lo menos dos fijan primero nuestra atención: el bautismo de sangre y la cena de comunión.

En el culto frigio de Cibeles y Atis, pero no exclusivamente (porque se la encuentra en varios cultos asiáticos y en el de Mitra) tenía lugar una extraña ceremonia llamada *taurόbolo*[31] que formaba parte de las iniciaciones misteriosas esenciales reservadas a los fieles. Se preparaba una fosa profunda en el recinto del templo; el iniciado descendía y la cubrían con un enrejado sobre el que degollaban ritualmente un toro; la sangre caía en forma de lluvia en la fosa y el

---

[30] *De errore profan. relig,,* 22, 1.

[31] O a veces *el criόbolo,* cuando la víctima era un macho cabrío. Cf. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult,* Giessen, 1903; Graillót, *Le culte de Cybéle, mere des Dieux, a Rome et dans 1'Empíre romain,* París, 1912, especialmente el cap. IV; Loisy, *"Cibéle et Attis",* en *Rev. d'hist. et de litt. relig;* julio. 1913.

paciente la recibía, esforzándose por bañar con ella todo su cuerno. Terminado el bautismo, los órganos genitales del animal sacrificado se depositaban en un vaso sagrado y el iniciado iba a ofrendarlos a la diosa; después se los enterraba debajo de un altar conmemorativo.

Al principio, estos ritos singulares no interesaban ciertamente a la vida futura del iniciado; lo asociaban al poder de Cibeles y Atis que, se creía, regían la naturaleza, como a los ritos de la iniciación dionisíaca, igualmente extraños a nuestros ojos, se les atribuía la asociación de los bacantes y las bacantes a la obra fecunda de Dionisos. Pero a comienzos de la era cristiana, y por influencias difíciles de reconocer y precisar, se había efectuado ya, con toda probabilidad, una evolución que transformaba el tauróbolo en medio eficaz de adquirir la inmortalidad bienaventurada. He aquí cómo se explicaba: la fosa figura el reino de los muertos y el iniciado, al descender, se supone que muere; el toro es Atis, y su sangre vertida es el principio de la vida divina que se derrama fuera de él; el iniciado lo recibe y, por decirlo así, lo absorbe y se impregna de él; cuando sale de la fosa se dice que ha *renacido,*[32] y como si fuese un niño recién llegado al mundo, se le da a beber leche. Pero no ha renacido hombre simplemente, como era antes: ha absorbido al dios en su esencia, y, según el misterio, se ha convertido a su vez en *un* Atis; se le saluda como tal. Entonces, según los datos de la historia divina, donde Atis aparece como amante de Cibeles, le falta unirse a la diosa. La ofrenda de los órganos del toro Atis, al cual se ha asimilado, simboliza esa unión, que se cumple místicamente en la cámara nupcial de la Gran Madre, mientras la mutilación del toro recuerda la de Atis que se emasculó, dícese, debajo de un pino y murió por esa causa. Al menos por un espacio de tiempo muy largo,[33] al iniciado se le asegura que seguirá el destino de Atis en la muerte inevitable y en la resurrección bienaventurada, en la supervivencia entre los dioses.

[32] *Taurobolío criobolique in aeternum renatus*, leemos en una inscripción en verdad tardía (iv d. c.), pero que indica bien la intención suprema del sacrificio taurobólico

[33] Parece que se reiteraba el tauróbolo al cabo de una veintena de años, Por lo menos se hacía así al final del Imperio Romano

Esa unión saludable, obtenida por virtud de la iniciación, la renuevan, o por lo menos la fortifican mediante cenas sagradas en las que los fieles comen juntos a la mesa del dios, varios cultos de dioses Salvadores o Intercesores, por ejemplo los de Cibeles, Mitra, los Baals sirios y otros más. Sin duda, el banquete litúrgico es a menudo sólo un signo de la fraternidad entre los iniciados y un mero símbolo, pero "a veces se esperan también otros efectos del alimento tomado en común; se devora la carne de un animal conceptuado divino, y creen así identificarse con el dios mismo y participar de su sustancia y de sus cualidades" (Cumont). Desgraciadamente, poseemos muy pocos detalles sobre esas comidas sagradas, sobre su menú y sobre sus ritos, aunque su sentido no deja dudas. Sabemos, sin embargo, que existe en los Misterios de Mitra una ceremonia en la que se le ofrecen al iniciado pan y una copa pronunciando, nos dice un apologista cristiano del siglo II, *"ciertas fórmulas que vosotros sabéis o que podéis saber."* [34] También nos dicen los textos que, en los Misterios de Cibeles y Atis, el iniciado toma parte en una comida mística, al cabo de la cual puede decir: *"He comido de lo que contenía el tímpano, he bebido de lo que contenía el címbalo; me he convertido en mista* (es decir, iniciado) *de Atis".* El tímpano era el instrumento atributo de Cibeles, el címbalo el de Atis, y tenemos motivos para creer que los alimentos depositados en ellos eran pan, probablemente carne de peces sagrados y vino. Si recordamos que a Atis se le asocia comúnmente con el *cereal,* tenemos razones para pensar que la comunión se establece no solamente por el hecho de sentarse a la mesa del dios y de consumir alimentos que se considera que ofrece a sus fieles, sino por la circunstancia de *comer al mismo dios y de* impregnarse así de su saludable sustancia.

¿Es necesario hacer notar las notables semejanzas de estos ritos, aun considerados superficialmente, con el bautismo y la eucaristía de los cristianos? Dicha semejanza no la ignoraron en absoluto los Padres de la Iglesia *y desde* el siglo I al V, de San Pablo a San Agustín, abundan los testimonios, lo que nos prueba que les impresionaban;

[34] Justino, I *Apol.,* 66, 4.

pero los explicaban a su manera: decían que el diablo había tratado de imitar a Cristo y que las prácticas de la Iglesia habían servido de modelo a los Misterios. Esto ya no puede sostenerse hoy día. Es muy posible que, en más de un caso, el cristianismo haya obrado sobre los cultos paganos que, como él, se preocupan de asegurar a los hombres la salvación eterna por intercesión de un ser divino; pero los mitos esenciales, las ceremonias litúrgicas principales, los símbolos y los ritos eficaces de aquellos cultos son anteriores al nacimiento del cristianismo y encontraban en el mundo helenístico, en los tiempos en que vivía San Pablo, realizaciones de culto muy numerosas.

Y no se trata únicamente de ritos, recordémoslo; se trata de una cierta representación del destino humano y de la salvación, de la fe-confianza depositada en un *Señor* divino, intermediario entre el hombre y la divinidad suprema, que ha consentido en vivir, en sufrir como un hombre, para que el hombre, lo bastante afín a él como para asimilársele, pudiera salvarse, ligándose, por así decirlo, a su suerte. Y ésta es, precisamente, la doctrina de San Pablo sobre la misión y el papel del Señor Jesús, sin que "siquiera el elemento moral, tan importante, que entrañaba su doctrina —quiero decir, la prescripción de una vida no solamente piadosa, sino pura, digna, caritativa—le fuese particular, porque los Misterios tenían asimismo, aunque en menor grado, exigencias de orden similar respecto a sus iniciados.

IV

Pero de inmediato nos formulamos esta pregunta: ¿Pablo estaba en situación de conocer las ideas esenciales y los ritos fundamentales de los Misterios y podía sufrir su influencia? [35]

No estamos perfectamente informados sobre la vida religiosa de Tarso, su patria, en el tiempo en que vivió allí, mas conocemos la

[35] Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, 1910, especialmente, pp. 43 y ss., Í60 y ss.; Loisy, ap. en *Rev. cfhist. et de litt. relig.*, septiembre-octubre, 1913: contra: C. Ciernen, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das alteste Christentwa*, Gieasen, 1913, pp. 23-61.

veneración particular por dos dioses: uno se llamaba Baal Tarz, es decir. Señor de Tarso, y los griegos lo comparaban con Zeus, y el otro se llamaba Sandan, y los griegos lo comparaban con Heracles.

El primero es, con toda probabilidad, una antigua divinidad rural, señora de la fecundidad de la tierra. Al hacerse urbana y confundirse poco a poco con Zeus, ascendió de grado y tomó el aspecto y el carácter de un dios celestial, señor de los dioses y de los hombres, situado tan por encima de sus fieles que les parecía casi inaccesible.

Sandan, por el contrario, era para ellos una divinidad muy próxima y casi tangible. De los raros documentos que poseemos y de las discusiones e hipótesis por ellos provocadas, surgen algunas certidumbres provechosas. Sandan es también, originariamente, dios de la fertilidad y, más ampliamente, de la vegetación; todos los años se celebra en su honor una fiesta en la que debe morir sobre una hoguera y subir al cielo. Representa pues, en Tarso, lo que representaban en la misma época Atis en Frigia, Adonis en Siria, Osiris en Egipto, Tamuz en Babilonia y otros dioses análogos en distintas partes. Hasta es verosímil que haya imitado en algo a uno o dos de éstos.

Sin embargo ¿habrá imitado sus iniciaciones misteriosas y su enseñanza hermética de la salvación? ¿Era él mismo considerado como salvador? Doble interrogante que todavía sólo puede contestarse hipotéticamente. Ningún documento nos habla positivamente de los Misterios de Sandan ni lo califica de *Sóter;* pero si se advierte que los demás dioses de la vegetación, que mueren y resucitan, tienen sus Misterios y están considerados por los fieles como intermediarios entre la divinidad suprema y los hombres, como intercesores y salvadores, puede suponerse que ocurría lo mismo con Sandan. Por lo demás, con sólo que Sandan le hubiera dado a Pablo el espectáculo anual de la apoteosis del dios moribundo, ya le habrían dado mucho.

¿Existían en Tarso otros cultos de Misterios al principio de la era cristiana? Es probable, en razón de la situación de la ciudad, en el cruce de rutas de comercio por las que circulan, con los hombres, las ideas y las creencias tanto como las mercancías; pero sería impru-

dente mostrarse demasiado afirmativo. Sin embargo, la vecindad de Frigia y de Siria, las relaciones constantes con Fenicia y Egipto, imponen casi la convicción de que los habitantes de Tarso estaban al corriente del espíritu de los Misterios que florecían en esos países, de sus principales temas míticos, de sus esperanzas esenciales y de que practicaban, más o menos por su propia cuenta, sus ritos conductores. El mundo antiguo nos ofrece el espectáculo perpetuo de intercambios en el terreno religioso.

Además, otra comprobación nos aporta una verosimilitud en el mismo sentido: la tendencia *sincretista* que mezcla, confunde, o combina los dioses más o menos parecidos por su fisonomía o sus funciones, se manifiesta en Tarso claramente y desde tiempo atrás; éste es quizá el fenómeno más palpable-y mejor establecido de la vida religiosa de la ciudad. Ahora bien, sabemos que los Misterios se nutren, por decirlo así, de sincretismo.

Es pues muy posible, sí no es que completamente seguro, que la infancia de Pablo haya transcurrido en un medio completamente empapado en la idea de la salvación, obtenida por la intercesión o el intermedio de un dios que muere y resucita y cuyo destino comparten los fieles asociándose a él, no solamente por una fe-confianza inquebrantable, sino también, y estaría tentado a decir sobre todo, por ritos simbólicos y poderosos. No era necesario haber sido iniciado para conocer tales concepciones religiosas y sus realizaciones rituales, es decir, para saber que existían y qué representaban. El iniciado no ocultaba su fe ni su esperanza, sino ese augusto y temible misterio que, según creía, había transformado su ser.

Tampoco era menester en aquel tiempo, en Tarso, concurrir a la escuela de los filósofos para recoger algo de sus enseñanzas. Tarso, bajo el imperio de Augusto, era, en verdad, una ciudad gobernada por su Universidad, y esta circunstancia prestaba a los ojos de sus habitantes una importancia particular a todo cuanto hacían los profesores de la Universidad. Pues bien, los profesores, al parecer, eran sobre todo filósofos y filósofos estoicos. Todo induce a creer que varios de ellos daban ya conferencias de divulgación, como una es-

pecie de prédica popular, en las que comunicaban sus fórmulas morales esenciales y también gran número de sus términos técnicos. No deben olvidarse esas circunstancias al leer las epístolas paulinas y encontrar, a veces, en cuanto al fondo, y a menudo en cuanto a la forma, huellas de influencia estoica. Antaño se imaginó, al comprobar esas influencias, que el Apóstol había trabado relación con Séneca e intercambiado con él una verdadera correspondencia; esta cándida invención explica mucho menos bien el hecho en cuestión que lo que acabo de recordar tocante a la importancia y las características de la vida filosófica en Tarso. Pablo vivió en un ambiente totalmente impregnado de preocupaciones y terminología estoicas. Y este segundo ejemplo de la influencia del medio en que vivió durante su infancia, y por lo menos durante su adolescencia, aclara el otro y termina por hacernos comprender cómo ese judío de la diáspora pudo, casi inconscientemente, recibir y fijar en el fondo de su espíritu representaciones cuya fecundidad no se le revelará a sí mismo sino mucho más tarde.

Queda planteada para nosotros una cuestión cuya solución nos aportaría quizá un elemento de información importante sobre la preparación obscura del porvenir religioso de Pablo: la de si los judíos de Tarso eran todos estrictos legalistas o, al contrario, sus sinagogas se abrían más o menos a las influencias del ambiente; y si no existían quienes se abandonaran al sincretismo, del que hemos hablado anteriormente, que, a veces, al parecer, tendía por lo menos a transformar la esperanza mesiánica nacional en doctrina de salvación. Si ocurría así —lo ignoramos, pero yo lo creería posible— no parece ser, en absoluto, necesario suponer que Pablo haya simpatizado con esos judíos pervertidos. Si se quiere, hasta se puede creer que los detestaba, de acuerdo con la ortodoxia primera atribuida por los *Hechos* a él y a su familia; pero no los ha ignorado; sabía lo que pensaban de la salvación y del Salvador, y, si pudiéramos estar seguros de que realmente recibió esta impresión en su juventud, habría que ver en ella el elemento esencial o, si se prefiere, el germen primero de su evolución.

Sea lo que fuere de este último punto, queda en todo caso una verdad: Tarso fue la cuna del Apóstol de los gentiles, del hombre que contribuyó tan poderosamente a difundir con el nombre del Señor Jesús una religión nueva de la Salvación, no por un azar sino como una resultante.

Señalemos que, desde otro punto de vista, el de sus aptitudes generales para una obra de propaganda al modo grecorromano en favor de una doctrina de origen judío, se encontraba en situación excepcionalmente ventajosa, porque reunía la triple calidad de griego, judío y romano.

Cuando digo que es griego entiendo que respiró, junto con el aire de Tarso, algo del alma helenística, sin advertirlo siquiera y que, al asimilar la lengua griega, adquirió el más precioso instrumento de acción y pensamiento, y asimismo el vehículo de ideas más cómodo que existiese en aquel tiempo. No exageramos nada: Pablo no es un letrado griego; no frecuentó las grandes escuelas ni estudió los Misterios, pero vivió en un medio en el que se hablaba griego, en el que palabras como *Dios, Espíritu, Señor, Salvador, razón, alma, conciencia* revestían un sentido conocido por él; en el que se practicaba cierto arte de la palabra del que conservó algunos de los procedimientos más notables; en el que se cultivaba una filosofía de la que algunas sentencias y términos técnicos quedaron grabados en su memoria; en el que se aferraban comúnmente a ciertas esperanzas de supervivencia que no ignoró, y en el que se creía poder realizarlas mediante expedientes de los que pudo conocer, al menos, lo esencial. Se sostiene, indudablemente con razón, que su helenismo no es lo principal en él y que antes que griego es judío; pero no debe perderse de vista que es un judío de Tarso.

Ahora bien, parece estar confirmado que si no recibió lu gran cultura griega, que hubiera podido encontrar en las escuelas de su patria, se elevó hasta la más alta cultura judía de la época, que lo cifraba todo en el estudio profundo de las Escrituras. Ya recordé que en los *Hechos* (22, 3) se le hace decir a él mismo que fue educado a los pies de Gamaliel, es decir, en Jerusalén, en la escuela del nieto del gran

Hillel. Repito que esta afirmación no me inspira ninguna confianza y hasta la creo inexacta. No obstante, es incuestionable que las cartas de Pablo parecen testimoniar un conocimiento rabínico de las Escrituras —quiero decir, el conocimiento que ordinariamente poseía un rabino, un doctor— y que en ellas se manifiesta un espíritu formado por el fariseísmo. Espíritu polémico, sutil y retorcido, que ataca la Ley judía con los mismos procedimientos empleados antes para defenderla. Manifiesta poseer igualmente un caudal de ideas sobre la naturaleza humana, sobre el pecado, sobre la relación del pecado y de la muerte tan rabínico como la dialéctica.

Además, es notable que la traducción griega de la Biblia, la *Septuaginta,* parezca serle la más familiar; sin duda, entendía el original hebreo, pero yo no lo juraría, y, de todos modos, siempre, o casi siempre, cita la versión alejandrina, y es de ésta de la que está, por así decirlo, empapado.[36] Esta comprobación, sobre todo, me inclina a creer que estudió las Escrituras en alguna escuela rabínica de la *diáspora* y no en Jerusalén. Piensa uno en Antioquía, cercana a Tarso y gran centro intelectual del Asia helenística, punto de reunión y de combinación de las ideas y de las creencias análogas o diferentes.

Sólo un judío podía interesarse, en aquel entonces, en la iniciativa de Jesús; sólo un griego podía ampliarla a la medida del mundo y tornarla fecunda, pero un griego que no tuviera el espíritu limitado por el orgullo de una cultura de escuela y que, más que seguir las directivas intelectuales del mundo helenístico, conociera y compartiera sus sentimientos religiosos y sus aspiraciones de fe. Su calidad de ciudadano romano le reportaba, en varias ventajas preciosas: lo ponía al abrigo del nacionalismo rencoroso del palestino y lo inclinaba al universalismo; gracias a esto se vería llevado, sin notarlo, a elevar la esperanza de un cenáculo judío hasta la dignidad de religión humana. Por eso, lo he podido calificar de obrero del porvenir.

---

[36] Los judíos de la *diáspora* consideraban la traducción de la Septuaginta como inspirada igualmente en el texto hebreo; esta opinión, necesaria a sus escrúpulos legalistas, se apoyaba en la leyenda de la identidad de las 72 versiones ejecutadas por los 72 traductores. ¡Un acuerdo así suponía, evidentemente, la intervención divina!

Capítulo V

LA FORMACIÓN CRISTIANA DE PABLO

I.—*Pablo recibió una educación cristiana: es* difícil de precisar.—Cómo su mal proceder respecto de sus fieles prepara de lejos su conversión.—No sufrió la influencia de los Apóstoles, sino la de una .comunidad "helenista".

II.—*La fe de esa comunidad.*—Cómo enjambra en Jerusalén y traslada la fe apostólica.—La Iglesia de Antioquía.—Su importancia y su espíritu.—Su *cristoiogía:* la noción *del Señor Jesús.*—Papel que desempeñó en Pablo.—Su origen helenístico.—El culto y la presencia del Señor en la comunidad paulina.—*Soteriología de* la comunidad "helenista" primitiva y *soteriología* paulina.

III.—*Mecanismo probable de la conversión de Pablo.*—Cómo se la ha representado él mismo. Cómo ha debido ser en realidad.—Cómo engendra su apostolado y determina su sentido.

I

Nos equivocaríamos si atribuyéramos a Pablo solamente la gran obra de implantación de la esperanza apostólica en suelo helénico. En verdad, repito, no puede negarse su originalidad y no es exagerado, sin duda, calificarla de genial. Rara vez se vio alma más ardiente, gusto más vivo de la acción y sentido más agudo de la misma, facultad más poderosa de transposición y adaptación, todo ello servido por dones de expresión incompletos y desiguales, evidentemente, pero, en suma, admirables y fecundos. Sin embargo, no inventó todo lo que dijo; sufrió influencias que determinaron su conversión, que lo transformaron bruscamente de celador de la Ley en testigo inquebrantable del Señor Jesús; recibió educación "cristiana; quiero decir que ciertos hombres le dieron a conocer cierta represen-

tación de la persona y de la obra de Jesús y que sobre esos fundamentos edificó lo que él llama *su Evangelio.* ¿Modificó en alguna medida lo aprendido así, o simplemente lo reprodujo en su propia enseñanza? Nos resulta muy difícil precisarlo, pero por lo menos podemos estrechar el problema y lograr obtener algunas verosimilitudes.

No es posible determinar exactamente qué contactos se establecieron entre Pablo y los fieles de Jesús antes de la crisis que lo convirtió en el más ferviente de todos. Se ha debatido larga e inútilmente la cuestión de saber si sabía *visto* a Jesús; lo que parece ser verdad es que no lo *conoció.*[37] Los textos más seguros, los de sus propias epístolas *(Cal.* 1, 13 y I *Cor.*, 15, 9), nos lo presentan como un perseguidor de "la Iglesia de Dios", antes del milagro del camino de Damasco. Lo que los *Hechos* nos dicen de su furor malévolo (7, 58; 8, 1-3; 9, 1-2) es, en sus detalles, sospechoso y procede probablemente del deseo de hacer más notable la brusca inversión de sus sentimientos hostiles, pero lo que si es cierto es que empezó por detestar a los discípulos extravagantes del Galileo crucificado y se los demostró abiertamente.

Detesta, pero aprende a conocer la comunidad primitiva: puede aún juzgar absurda la fe de los hombres a quienes atormenta, y débiles sus esperanzas; mas ya se opera obscuramente en el fondo de su espíritu el descubrimiento de la relación de afinidad entre las afirmaciones de los heréticos galileos y las de los sincretistas paganos o judíos, de Tarso o de Antíoquía, en las cuales tampoco creyó. La luz llegará para él de la conciencia de esa relación de afinidad y de la interpretación que hará en función del judaísmo.

Lo que parece ser cierto es que su evolución hacia pl cristianismo no se efectuó en Jerusalén y que no fue por contacto con los Doce que fundó su doctrina. Se ha escrito[38] con razón: "Pablo no procede

---

[37] Todo el debate gira en torno de las palabras de II *Cor.,* 5. 16: "... y *aun a Cristo si le conocimos según la carne, pero ahora ya no es así."*

[38] Heitmüller, *Zum Problem Paulus und Jesús,* Z. für Nt. Wissenschaft, XIII, 1912, p. 330,

de Jesús a través de la comunidad primitiva, sino por intermedio de otro eslabón más; el orden de sucesión se establece así: Jesús, la comunidad primitiva, el cristianismo helenístico, Pablo".

No fue Pablo quien fundó la primera comunidad cristiana de la dispersión. Los *Hechos* (11, 19) señalan el establecimiento de grupos de conversos en las colonias judías de Fenicia, de Chipre, de Antioquía, que no le deben nada, y tampoco surgió por iniciativa suya la primera Iglesia de Roma. Probablemente, la transformación de Pablo nos parecería menos sorprendente si conociéramos mejor el estado de espíritu de esas comunidades primitivas en tierra pagana, cuyo judaísmo, menos rígido que el de Judea, se sumergía a veces, mucho más, en el sincretismo, y de las que sería inverosímil pensar que recibieron sin interpretarlas, las afirmaciones de los Apóstoles sobre Jesús. Por desgracia, nos vemos reducidos a tratar de adivinar algo de la fe de esas primeras comunidades "helénicas", a través de los textos inseguros de los *Hechos* y las alusiones del mismo Pablo; y esto casi no es nada.[39]

II

La primera comunidad de Jerusalén es puramente judía; no tenemos ninguna razón para dudar, sobre este punto, de la exactitud del testimonio de los *Hechos;* sus miembros se distinguen de los demás judíos piadosos sólo en la creencia de que Jesús Nazareno fue elevado por Dios a la dignidad de Mesías, y que las promesas se cumplieron en él. No es concebible que tuviesen por sí mismos la idea de tratar de convencer de sus creencias a los paganos: esto no tendría, realmente, ningún sentido. Cuando más, pudieron brindar buena acogida a algunos prosélitos judíos, y éste es el sentido histórico que encierra el capítulo 10 de los *Hechos,* en el que vemos a Pedro bautizar al centurión Cornelio, un "temeroso de Dios", si aceptamos que el

[39] El libro esencial sobre esta cuestión es el de Bousset: *Kyrios Christos, Geschichte des Chrístusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus,* Gotinga, 1913, caps. III y IV.

episodio no es puramente legendario, como se ha sospechado. Sólo, prestamente y sin quererlo, por la fuerza de las cosas, esta primera comunidad apostólica dejó de ser, si no puramente judía, al menos puramente palestina. Casi al día siguiente de su nacimiento, un elemento extraño a su espíritu fundamental se introdujo en ella, en la persona de los adeptos que los *Hechos* llaman los *Helenistas.*

Éstos son, con toda probabilidad, judíos establecidos en tierra griega desde tiempo atrás, que volvieron a su patria para acabar sus días, y también y sobre todo, judíos de la *diáspora*, que acudieron a Jerusalén en ocasión de alguna gran fiesta. Esa gente tenía el espíritu más flexible y más acogedor de las novedades que los de Judea; no es extraño que algunos de ellos hayan escuchado a los Apóstoles y les hayan creído. Pero, aunque aceptan la fe en Cristo Jesús, conservan su espíritu, y es probablemente en este hecho donde hay que buscar el origen de las desavenencias que se produjeron en seguida en la comunidad.

No nos detendremos en su narración y, además, no las conocemos[40] bien; no obstante, puede decirse, sin demasiada imprudencia, que se relacionan con la *laxitud* que mostraron en seguida los helenistas respecto de la Ley y del culto del Templo, y también con la tendencia que, como corolario, debió desarrollarse en ellos a razonar sobre la persona y la misión de Jesús, yendo, al hacerlo, mucho más allá del pensar de los propios Apóstoles. Nos hallamos, con toda probabilidad, ante una aplicación a las afirmaciones apostólicas de ese espíritu de la *diáspora* que hemos tratado de precisar. El resultado es que las autoridades judías se irritan contra estos helenistas, los persiguen y los expulsan de la ciudad, *en la que se quedan los Apóstoles*, lo que quiere decir que loa Apóstoles no piensan como ellos ni se solidarizan con ellos.[41]

Ahora bien, estos helenistas expulsados o evadidos de Jerusalén fueron, muy verosímilmente, *los primeros misioneros en tierra pagana; es* decir, en las comunidades judías de tierra pagana, que com-

---

[40] Hechos. 6

[41] *Hechos,* 6. 7, 8, **I.**

prenden, como ya sabemos, verdaderos judíos y prosélitos, más o menos cercanos al judaísmo, pero que permanecieron en contacto permanente con los gentiles. Entrevemos algunas comunidades nacidas de esta primera propaganda en Fenicia y en Chipre, pero lo más importante que surgió por su influencia fue la *Iglesia de Antioquía.* Renán no se equivocaba al escribir:[42] "El punto de partida de la Iglesia de los gentiles, el hogar primordial dé las misiones cristianas fue verdaderamente Antioquía. Fue allí donde se constituyó, por primera vez, una iglesia cristiana desligada del judaísmo, donde se estableció la gran propaganda de la edad apostólica, donde se formó definitivamente Pablo".

Los *Hechos* (11, 19-20) nos dicen que de todos los "helenistas" expulsados de Jerusalén varios anduvieron hasta Antioquía y allí "Predicaron también a los griegos, anunciando al Señor Jesús". Entendamos que primero se dirigieron a los judíos —porque no se concibe que hayan podido, desde el primer instante, obrar fuera de la sinagoga— y después a los prosélitos, que debían ser, seguramente, muy numerosos allí. No es del todo cierto que estos primeros predicadores de Jesús se dirijan con propósito deliberado hacia los prosélitos, pero no los hacen a un lado, y como, en realidad, encuentran en ellos mayor disposición que entre los judíos puros a adherirse a la esperanza cristiana, se los anexan. Me inclino a creer que esos "griegos" constituyeron muy pronto la gran mayoría en la Iglesia de Antioquía, y el nombre de *cristianos* que reciben allí sus miembros por primera vez, por boca de los paganos, parece indicar acertadamente que la gente de afuera vio claro que se distinguía, por su reclutamiento, del medio judío de la auténtica judería. Probablemente, también ella se separó bastante pronto, constituyendo agrupaciones autónomas, y quizá, más aún, subordinando el judaísmo auténtico al propio de la esperanza cristiana, *colocando en el primer plano de su religión la persona de Cristo.*

Parece ser, en efecto, muy verosímil, por no decir más, que en el ambiente de Antíoquía, en el que muchos de los fieles no conocieron

[42] *Les Apotres,* p. 226.

a Jesús y pusieron, sin embargo, toda su esperanza en él, se acentúe y se acelere su *divinización, o, si* la palabra puede parecer prematura, se precise su *glorificación.* La representación que se hace allí de su persona y de su papel tiende a despojarlo de su carácter judío de Mesías, en provecho de una concepción más general, más amplia y más elevada, la que corresponde al título de *Señor* (Kyrios)

Tengamos en cuenta que los Doce se vieron, sin duda, muy embarazados al comienzo de su predicación. Las Escrituras, aun completadas con los libros apocalípticos recientes, no preveían un Mesías ignominiosamente ajusticiado y, en cambio, contenían un texto formidable: "Cuando uno... sea muerto colgado de un madero... no dejarás de enterrarle el mismo día, porque el ahorcado es maldición de Dios..." *(Deuteronomio,* 21, 23.) Les fue preciso, pues, explicarse cómo entraba la muerte de Jesús en el plan mesiánico de Dios, y se lo explicaron partiendo del *hecho* de la resurrección, y razonando así: "Si Dios lo ha resucitado, no debe haber sido más que para hacerle desempeñar un gran papel; ¿cuál sería éste si no el de Mesías? La muerte ha sido la condición necesaria de la resurrección, por lo tanto, la vía deseada por Dios para que Jesús se elevara de la humanidad a la *glorificación* necesaria. Y así Jesús se ve identificado con el *Hijo del Hombre,* anunciado por el profeta Daniel, y que aparecerá pronto entre las nubes del cielo.

Pero esta noción del *Hijo del hombre* no la encontramos en Pablo; la ha sustituido por otra que encontraremos en seguida y que no pertenece a la comunidad judaizante; no ha tomado, pues, de la enseñanza de dicha comunidad su punto de partida cristológico. Para los Doce, la muerte de Jesús no es un sacrificio expiatorio; para Pablo sí lo es, y el *Cristo ha muerto por nuestros pecados.* Para los Doce, Jesús no podría ser calificado de *Hijo de Dios,* sino solamente de *Servidor de Dios;* para Pablo, *Hijo de Dios* es un título corriente de Jesús. Así, pues, nociones esenciales para la comunidad primitiva le son indiferentes o desconocidas al Apóstol de los gentiles, y como, con toda probabilidad, si pudo perfeccionar las que le son propias, no las forjó él, es preciso pensar que las tomó fuera del medio cristiano

apostólico, y este otro medio sólo pudo ser el de una comunidad helenística. Es muy probable que haya sido de la de Antioquía.

Un título significativo, propio no sólo de las epístolas de Pablo, sino de todos los escritos del Nuevo Testamento de origen helenístico, es el de *Señor* (Kyrios) atribuido a Jesús. Basta hojear las grandes epístolas paulinas para comprender que el *Señor* domina toda la vida de las comunidades frecuentadas por Pablo. Cada Iglesia forma un *cuerpo* cuya *cabeza es* el Señor; o si se prefiere, constituye un grupo cultual cuyo centro lo ocupa él. Un texto célebre de la *Epístola a los filipenses* (2, 9, y s.) saca a luz, muy nítidamente, este hecho: *"por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre".* El nombre cultual sagrado del Antiguo Testamento, el que domina todo el culto del Templo y, con seguridad, también el de los cristianos judaizantes, parece haberse transpuesto en beneficio de este nuevo Kyrios, porque es Yavé mismo quien pronunció antaño (Isaías, 45, 24): *"Doblarase ante mí toda rodilla"* Diríase hoy que abdicó en favor de Jesús.

Es difícil creer que Pablo haya inventado e impuesto ese título tan cargado de sentido, porque parece haber en el alcance y la profundidad de dicha acción algo que excede realmente la voluntad de un hombre y supone que su aceptación se ha ido preparando desde hace mucho tiempo en la conciencia de quienes lo consagraron. Ahora bien, si dejamos de lado las hipótesis, sin fundamento sólido, formuladas para tratar de probar que Kyrios puede ser de origen judío, comprobamos: que esa palabra es la que emplean los esclavos griegos para demostrar respeto a su amo y que, en efecto, indica la relación entre los *esclavos de Cristo* y el propio Cristo (cf. I *Cor.,* 7, 22); que es un título ajeno a los dioses clásicos, a los auténticamente griegos —o romanos, si se considera su equivalente *dominus*—, pero que se aplica particularmente a las divinidades de la Salvación en Asia Menor, en Egipto, en Siria, cuando se habla de ellas en griego; y de ellas, además, se extiende a los soberanos.

Las primeras comunidades helenísticas nacieron y crecieron en Siria. Allí, en torno a su cuna, el título de Kyrios y las representaciones culturales que en él se apoyan están corrientemente difundidas y es en este medio donde la joven comunidad helenística que tiende ya, casi sin sospecharlo, a alejarse del judaísmo, y que no sufre tan rigurosamente como los palestinos la sujeción del monoteísmo bíblico, se establece como un culto de Cristo, o, si se prefiere, se organizan en torno del culto de Cristo. Es allí donde recibe el nombre que expresa la posición dominante de Cristo en su servicio divino. Es entonces natural que le haya dado el título característico de *Señor* empleado corrientemente a su alrededor, a lo que un pagano hubiera llamado su *héroe cultual.*

Lo que nosotros llamamos, casi por anticipación cristianismo, toma pues, en el terreno de la piedad helenística, la forma de una *fe en el Señor* y de un *culto al Señor,* mientras que los Apóstoles galileos sé mantienen en la fe en Jesús, en lo que ha dicho, y son asiduos al culto del Templo judío.

Jamás, podemos decir, sufrirá el cristianismo transformación más importante para su porvenir que la que nos ocupa en este momento. El *Hijo del hombre de* los fieles judaizantes de Palestina pertenecer podemos decir, a la escatología judía; es decir, que no encuentra su verdadero lugar sino en el cuadro de lo último que se imaginaron los judíos y al cual sólo los judíos podían vincularse; es, pues, realmente, *una grandeza escatológica;* permanecerá en el cielo hasta el advenimiento del Reino mesiánico. Por el contrario, el *Señor* de la comunidad helenística es, en el culto y el servicio divino, *una grandeza actual, presente;* los líeles reunidos "en Su nombre" sienten que esta allí, en medio de ellos, como los iniciados de los Misterios sentían la presencia divina en las ceremonias secretas en las que tomaban parte. Si colocamos frente a frente las dos nociones de Hijo del Hombre y de Señor, reconocemos, en verdad, dos concepciones tan diferentes que se oponen; el porvenir le está reservado evidentemente a la concepción helénica, porque surge, sin duda alguna, de las profundidades de la vida religiosa del medió que la engendró la otra, la más

antigua, se queda congelada en los textos, y se reduce poco a poco a la calidad de fórmula incomprensible e inoperante para los fieles no judíos.

Esencialmente, sobre esta doble base de *la fe en el Señor* y *del culto del Señor Jesús* reposa la cristología de Pablo, y la adquisición de nociones que se relacionan con ella constituye el hecho capital de su formación cristiana. Dichas nociones son anteriores a él, y las ha tomado de un medio que, por su educación en tierra griega, le resultaba mucho más comprensible que la comunidad judeo-cristiana de Palestina.

Como sabemos, en este medio sirio era corriente, asimismo, la noción del dios, del Señor divino que muere y resucita por *la salvación de sus fieles;* ¿acaso esta noción, antes de Pablo, no se impuso a las comunidades helenísticas para explicar e interpretar la muerte del Señor Jesús? Dicho de otro modo, ¿no debió Pablo a sus primeros educadores la afirmación fundamental de su soteriología: *Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras?* Actualmente es imposible *probarlo,* pero todo un conjunto de consideraciones lo hacen verosímil; recordaré una sola: los Misterios sugerían claramente la tentación de atribuir a la muerte y a la resurrección de Cristo no solamente la idea de un símbolo, de un *tipo* de la muerte y la resurrección de todos sus fieles, sino el valor de un ejemplo y de una garantía; llevaban a creer que la salvación del fiel dependía de su unión al Cristo salvador, unión que debía efectuarse mediante ritos eficaces. Para Pablo, esos ritos son claramente el *bautismo,* símbolo de la muerte y el renacimiento en Cristo, y la *eucaristía,* comida de comunión a la mesa del Señor. Es dificilísimo imaginar que la comunidad helenística, al tomar de los ritos del proselitismo judío la práctica del bautismo purificador y de los apóstoles galileos la de la fracción del pan en común, no las haya cargado desde el primer momento de un sentido místico y profundo, según las sugestiones de esos mismos Misterios, en cuya inspiración parece situarse tan claramente su noción del Señor-Jesús-Salvador. Pablo maneja todas estas ideas como si fueran indudablemente suyas; siembra tan espontáneamente las

fórmulas místicas que se relacionan con ellas que da la impresión —y esto es lo menos que puede decirse— de que habla un lenguaje ya familiar a las comunidades a las que se dirige, de que no es él el que ha descubierto el fondo que explota, sino que solamente lo ha profundizado y enriquecido. Además, si las tomamos al pie de la letra, sus propias palabras confirman nuestra impresión: *"Pues a la verdad, os he transmitido, en primer lugar, lo que yo mismo he recibido.. . que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras."* (I Cor., 15. 3.)

III

Si admitimos la verosimilitud de esta comunicación a Pablo, en una comunidad cristiana helénica —que es muy probable que sea la de Antioquía— de los fundamentos de la doctrina que nos hemos habituado a considerar como *paulinismo,* su conversión es mucho más fácil de comprender que si lo colocamos, judío ortodoxo y fariseo como era, frente a las pobres afirmaciones de los judeo-cristíanos de Jerusalén, que al principio detestó y combatió y que habría adoptado de repente. Si, en efecto. Pablo encontró las nociones y las prácticas esenciales que acabo de mencionar en una comunidad cristiano-helénica; y si, por otra parte, como he dicho que lo creía, no ha sido realmente educado en el judaísmo de Palestina sino en el de la *diáspora,* más flexible y más o menos sincretista, en Tarso o en Antioquía; sí pues, desde su infancia, la fe en la *salvación* por un Dios que muere y resucita lo ha, por así decirlo, envuelto por todas partes, y penetrado en él, casi sin darse cuenta, en el momento mismo en que aún la rechazaba como a una horrible imaginación de pagano; si, del hecho de tal influencia, y sin darse cuenta de ello, su esperanza mesiánica tendía ya a universalizarse, y —¿quién sabe?— tal vez a ponerse más o menos en paralelo, como la verdad frente al error, con la *esperanza* expresada en los Misterios; si, además, por su cultura y por la hipnosis que sobre él ejerce su ambiente juzga que no todo es burdo y absurdo error .en el paganismo, me parece que nos acerca-

mos a una explicación natural, lógica y satisfactoria de su conversión. Quedó convertido el día en que se convenció de la razón que tenían los cristianos al atribuir a Jesús Nazareno el cumplimiento de la obra de salvación que los paganos sospechaban, y que su ceguera les hacía atribuir a sus demonios, pero que las Escrituras habían prometido a Israel desde hacía tiempo. En otros términos, la conversión se opera por el encuentro brusco, por la toma de conciencia simultánea, por decirlo así, de las nociones familiares y profundas y de la afirmación cristiana presentada por los "helenistas" bajo una forma asimilable por un judío de tierra griega. Su rabinismo se aplica naturalmente a explicar, a adaptar, a organizar lo que él mismo ha recibido.

¿Pero cómo fue posible tal operación, que cambiaba, al menos aparentemente, punto por punto la orientación de su conciencia? Vio el efecto de un milagro, que interpretó como si *cortara,* verdaderamente, su vida en dos períodos: *antes,* las tinieblas; *después,* la luz total. Cristo le habló en el camino de Damasco y le dijo qué debía hacer. Ingresó, pues, en el cristianismo como se penetraba en una religión de Misterios, no por efecto de un cálculo y de una conclusión razonada, sino por el de un impulso irresistible.

No hay motivo para dudar de que Pablo haya creído en la realidad material de esa vocación; desgraciadamente, lo que dice él mismo o lo que nos cuentan los *Hechos*[43] no nos permite aproximarnos lo bastante al fenómeno como para analizarlo de manera realmente satisfactoria. No es que lo creamos, en sí mismo, muy misterioso, porque la historia de las religiones, especialmente las del mundo grecorromano, abunda en *casos* más o menos similares.[44] Salvedad hecha de todo lo que ignoramos, es decir, de la causa ocasional que produjo en la conciencia de Pablo el choque decisivo, podemos afirmar, desde el punto de vista de la psicología moderna, que su efecto fue preparado por un trabajo psíquico probablemente bastante prolongado. Sus componentes son: primero, el temperamento mismo del

---

43 *Gal.,* 1, 12-17; I *Cor.,* 9, 1; I *Cor.,* 16, 8.—*Hechos,* 9, 3, y ss.; 22, 6 y ss.;26, 13 y ss.
44 Se puede comparar especialmente Apuleyo, *Métam,* 11 y *Hechos, 9,* 10 y ss.

Apóstol, que lo predispone a las sacudidas y a las alucinaciones místicas; en segundo lugar, las influencias lentamente depositadas, si puedo expresarme así, en el fondo de su subconsciente: las de los Misterios de Tarso y de Antioquía, que lo familiarizan con la idea del Sóter; las de sus maestros judíos que lo vinculan a la esperanza mesiánica; las del medio de su infancia que lo habitúan a no despreciar *a priori* todo lo que procede del paganismo y, sobre todo, las de una profunda inquietud religiosa, que nos deja entrever en un pasaje célebre de la *Epístola a los romanos* (7, 7 y ss.). Sería erróneo abusar de ese texto, porque nos habla del estado de espíritu de Pablo antes de su conversión *tal como lo veía después, y en* un lenguaje de converso; pero no obstante se puede tener la impresión de conjunto de la incapacidad del futuro Apóstol para luchar contra el pecado, que la Ley, comentada por los doctores del fariseísmo, le mostraba por doquier. Ese era precisamente el estado de espíritu que en aquel tiempo conducía a la ardiente búsqueda del Salvador, del Intermediario divino, del Guía infalible hacia la Verdad y la Vida.

Pablo se siente, pues, lejos de Dios, en estado de pecado y de insuficiencia, sentimiento que nos sorprendería encontrar en un rabino verdadero, para el que la fe es *gozo* y *certidumbre;* pero —debemos volver siempre a este dato— Pablo es fariseo de la *diáspora.* Es muy posible que lo impresione vivamente el sentimiento de alegría y seguridad que descubre en los cristianos, desde que se encuentra con ellos, por contraste con su propio estado de inquietud. Si, como creo, no se halla colocado frente a la simple esperanza galilea, sino ante una cristología ya algo helenizada, y que ha dado a la muerte de Jesús el sentido de una expiación por nuestros pecados "según las Escrituras", se concibe que hayan podido seducirlo esas ideas y su justificación, y que haya sentido obscuramente, antes de verla con claridad, la solución para él satisfactoria del problema al que daba vueltas desde hacía tiempo.

Este trabajo de preparación se efectuó, sin duda, sordamente, fuera de su conciencia; cada término de la futura síntesis madurando por su cuenta y aparte, por así decirlo. La síntesis misma se operó en un

relámpago de misticismo, por un golpe de inspiración inesperado. Este brusco viraje de todo su ser no es raro en los grandes místicos, y la visión de Francisco de Asís, en el camino de Espoleto, o la aparición de la Virgen a Ignacio de Loyola, para limitarme a estos dos ejemplos, pueden situarse en el mismo orden que el milagro del camino de Damasco; proceden de causas más o menos análogas y engendran consecuencias de igual sentido.

En suma, a mi juicio. Pablo experimentó dos preparaciones para la crisis que lo hizo cristiano en potencia y Apóstol por voluntad: una en cierto modo negativa, y la otra positiva. *La primera* puede reducirse, en último análisis, a dos elementos: primero, la idea del Salvador, a la que Pablo no se adhiere al principio, pero que es inseparable de sus impresiones de la infancia y que, por lo menos, es afín a su esperanza mesiánica de judío de la *diáspora;* luego, su experiencia farisea de la Ley, que lo deja en las angustias del pecado, que lo amenaza por doquier y al que es imposible evitar. *La segunda* estriba en el espectáculo de la seguridad cristiana "helénica", que cuenta con la liberación del pecado y la salvación por *el Señor Jesús.* La conversión se debe, entonces, concebir como una reducción brusca de esos elementos diversos y, si su causa real se nos oculta, en cambio conocemos su mecanismo.

Además, está en la lógica de la operación que Pablo, con su temperamento, no se contente, como tampoco Francisco de Asís o Ignacio de Loyola, con una simple conversión y que, de perseguidor, se convierta en Apóstol. Recalquémoslo, la visión del camino de Damasco no cambió a Pablo, solamente lo indujo a aplicar en otro sentido sus antiguos principios. Se une a Jesús *nolens volens;* completa su información sobre él, quizá primero en Damasco, y después en Antioquía, y sobre lo que "recibe" allí se pone a reflexionar y a especular, con sus procedimientos familiares de judío y de fariseo de la dispersión. Aun cuando combate por su fe nueva y contra la Ley, sigue siendo judío como antes. Esto es lo que expresaba Renán acertadamente cuando decía que Pablo no hacía más que cambiar de fa-

natismo.[45]

Seguramente, no era hombre que se contentase con "recibir", y no nos quepa duda de que su Evangelio le debe mucho a sus inspiraciones personales y, también, a las sugestiones de su propio apostolado, como lo vamos a ver; pero "recibió", como dice él mismo; lo que recibió es el fondo de su doctrina, de manos de los mismos que hicieron, al menos implícitamente, cuanto lo conmovió y conquistó, y que él a su vez difundirá, explicitándolo, y con indomable energía: una verdadera religión de salvación para todos los hombres.

[45] *Les Apotres*, p. 183; Cf. Deissmann, *Paulus*, Tubinga, 1911, pp. 67 y ss.

Capítulo VI

LA OBRA DEL APÓSTOL PABLO

I.—*Pablo es independiente de los Apóstoles palestinos.*—Su primera posición frente a ellos.—Cómo orienta Bernabé su actividad.—Su vida de misionero.

II.—Las enseñanzas que le reporta,—*El problema del ingreso de los no-judías en la fe.*—Cómo su solución lleva al mesianismo cristiano a convertirse en religión original.—La cristología de Pablo obra en el mismo sentido.—Cómo concibe la persona y el papel de Cristo.—El Salvador y el Hijo de Dios; la Redención.—Por qué esta doctrina es una *gnosis,*

III.—*Influencia de los hábitos rituales de los gentiles,* convertidos por el bautismo y la eucaristía paulinos.—En qué medida Pablo es el fundador del cristianismo.

I

Los *Hechos* nos enseñan que el lugar de la conversión de Pablo debe buscarse en la ruta de Damasco y sitúan en esta ciudad el centro de su primera actividad; podemos creerles sin inconveniente. Lo esencial para nosotros es advertir que no fue en Jerusalén, ni en contacto con los Doce, donde hizo su aprendizaje de misionero cristiano y que no se consideró dependiente de ellos. Persuadido de que el propio Jesús, Cristo glorificado, lo instituyó Apóstol por un acto especial de su voluntad, no acepta que nadie le contradiga,, y tiene la impresión de no necesitar consejos ni enseñanzas de nadie. Recordemos las orgullosas declaraciones de la *Epístola a los galatas* (1, 10 y ss.): "...¿busco yo ahora el favor de los hombres o el de Dios? ¿Acaso busco agradar a los hombres? Si aun buscase agradar a los hombres, no seria siervo de Cristo. Porque os hago saber, hermanos, que el evangelio por mí predicado no es de hombres, pues yo no lo recibí de

los hombres, sino por revelación de Jesucristo. ". . .*Pero cuando plugo al que me segregó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, para revelar en mí a su Hijo anunciándole a los gentiles, al instante, sin pedir consejo a la carne ni a la sangre* (entendamos: a ninguna autoridad humana), *no subí a Jerusalén a los apóstoles que eran antes de mí. .. Luego, pasados tres años, subí a Jerusalén para conocer a Cefas* (Pedro)."

Señalemos, además, que todo lo esencial de la instrucción cristiana estaba contenido, ciertamente, en algunas frases, y que Pablo las conocía, con toda probabilidad, sobre poco más o menos, antes de su visión decisiva, de suerte que no experimentó ninguna dificultad en enseñar, en seguida, lo que al presente creía. En cambio, se comprende que las gentes de Jerusalén, sin poner en duda la sinceridad de su conversión, hayan visto con reservas la realidad de su vocación y admitido difícilmente que hablara de Jesús, sin haberlo conocido, con tanta autoridad como ellos, que habían vivido familiarmente a su lado. Cuando, al cabo de tres años, se decidió a trasladarse a Jerusalén, no encontró más que desconfianza en el pequeño mundo apostólico y, seguramente, no hubiera podido penetrar en él si Bernabé, impresionado por su ardor y por su convicción, no lo hubiera llevado hasta Pedro y Santiago, que se decidieron a admitirlo y a reconocer su misión.

Desde entonces, difería de ellos, ciertamente, en "las cosas concernientes a Jesús", es decir, se apegaba a una cristología, la de los helenistas, que sobrepasaba a la de aquéllos, y, si damos crédito a los *Hechos* (9, 29), la exposición de sus ideas, emprendida en las sinagogas helenizantes de la ciudad, las frecuentadas por judíos de lengua griega, provocó tal tumulto que debió abandonar precipitadamente Jerusalén. Se retiró a Siria y a Cilicia, es decir, a Antioquía y a Tarso, y a esta última ciudad fue a buscarlo Bernabé, cuando la contemplación de lo que se había hecho en Antioquía le reveló a este hombre notable, al que quisiéramos conocer mejor, el porvenir de la fe cristiana en terreno griego.

Así, pues, a iniciativa de Bernabé, Pablo emprendió su misión de

difundir la Buena Nueva del Señor Jesús en el mundo, e inauguró esa ruda vida de misionero, que llevará en Asia Menor y en Grecia hasta el momento de su arresto por las autoridades romanas de Jerusalén. Iba de ciudad en ciudad, deteniéndose en donde existían importantes comunidades judías; hablaba primero en las sinagogas y, de ordinario, provocaba verdaderas cóleras entre los judíos puros contra lo que él llamaba su Evangelio. Cuando podía aplazar los efectos, procuraba convencer a los prosélitos arengándolos en alguna casa particular. Si tenía bastante éxito en algún lugar permanecía varios meses —así lo hizo en Corinto— o volvía —así lo hizo en Éfeso—. Entretanto, mantenía con las Iglesias que había "establecido" una correspondencia bastante activa, ayudándolas a mantener su fe y reanimándolas en sus desfallecimientos. No insistiremos sobre esta vida plena, atormentada, peligrosa y fecunda, pero nos falta tratar de comprender lo que le enseñó a Pablo.

II

Desde el primer momento, vio claramente una verdad a la cual los Doce no se resignaban de buen grado y que, por otra parte, no comprendían como falló; a saber, que los "temerosos de Dios" creían fácilmente *"en* el Señor", mientras que la mayor parte de los judíos puros cerraban sus oídos y endurecían sus corazones, cuando los discípulos procuraban convencerlos. En consecuencia, ¿se los debía abandonar a su locura y llevar deliberadamente la verdad fuera de Israel? Era previsible que detrás de los prosélitos que, por lo menos, "judaizaban", ingresarían a la fe simples paganos; ¿se los podía aceptar y prometerles una parte del Reino? ¿Esos extranjeros, ignorantes de la Ley de Moisés, serían entonces los coherederos del pueblo de Yavé? Se comprende que los Doce, imbuidos de las enseñanzas de Jesús y tan profundamente judíos todavía, no hayan podido aceptar sin gran repugnancia semejantes conclusiones. Pablo se las impuso, porque supo encontrar argumentos convincentes para comentar el éxito de su primera misión en Asia Menor y porque la comunidad de

Jerusalén creyó adivinar el Espíritu en las obras del décimotercer Apóstol. La comunidad de Jerusalén era pobre, las Iglesias de Pablo contaban a veces con adeptos acomodados y generosos, y el Apóstol sabía pedirles ayuda para la Iglesia-madre. Y, por otra parte, ¿cómo no reconocer el mérito de una predicación que había propalado, en tantos lugares diferentes, el nombre de Cristo glorificado?

Una vez aceptado el principio de admisión de los gentiles, convenía favorecer "su aplicación: Pablo sabía que la circuncisión disgustaba a los griegos y que la mayor parte de las obras de la Ley no armonizaban ni con sus costumbres ni con sus hábitos espirituales; no tardó en persuadirse de que a la Ley la reemplazaba la enseñanza de Cristo, el cual, inclusive, había llegado expresamente para sustituir a la antigua Alianza por una nueva. Y, cediendo una vez más, los Doce consintieron en dispensar a los conversos de la gentilidad del legalismo judío. Esto era separar, implícitamente, el cristianismo del judaísmo e impulsarlo a convertirse en una religión original.

La cristología de Pablo, adherida al sentido que le daban los "helenistas", acabó de hacer inevitable este resultado, modificando profundamente la representación que los Doce se hacían de Jesús, de su vida y de su muerte. El Apóstol comprendió pronto que la idea mesiánica no interesaba a los griegos; no era, en verdad, inteligible más que confundida con las esperanzas nacionalistas de los judíos. Para que los gentiles pudieran aceptarla, hacía falta, imprescindiblemente, ampliarla, y, uniéndola a una concepción familiar a la enseñanza de los Misterios paganos, presentar a Cristo, no ya como un hombre armado por la fuerza de Yavé, para sacar al pueblo elegido de su infortunio y arrojar a sus pies a sus opresores, sino como el enviado de Dios, encargado de llevar *a todos los hombres la Salvación*, la certidumbre de una vida futura bienaventurada, en la que el alma, sobre todo, cumpliría plenamente su destino. Además, Pablo vio igualmente que los conversos de la gentilidad no se acomodaban fácilmente al "escándalo de la cruz"; la muerte ignominiosa de Jesús, sobre la que los incrédulos no dejaban de insistir, debía recibir, pues, una explicación satisfactoria, que pudiera tornarla edificante. El

Apóstol meditó sobre este doble problema, ya planteado y probablemente orientado como lo encontró en la comunidad de la dispersión, y le dio una solución de incalculable alcance. Totalmente indiferente al Nazareno, tan caro a los Doce, no quiso reconocer más que al Crucificado, y se lo representó como un personaje divino, anterior al mundo, especie de encarnación del Espíritu de Dios, "hombre celestial" largo tiempo retenido en el cielo, al lado de Dios, y descendido a la tierra para dar origen a una verdadera humanidad nueva, de la cual él sería el Adán.

El Apóstol encontraba los elementos esenciales de toda esta especulación, probablemente sin buscarlos y corno por el juego espontáneo de su memoria o de sus hábitos mentales, en cierto número de representaciones usuales de los Misterios; son esos textos *herméticos, es* decir, surgidos de los propios Misterios, los que arrojan hoy las luces más claras sobre la doctrina cristológica de Pablo, tal como acabo de bosquejarla.

Esta especulación culminó, por así decirlo, en una expresión que no deja de sorprendernos: el Señor Jesús nos ha sido dado como el *Hijo de Dios.* Ahora bien. Dios es para Pablo una herencia judía; se deduce de esto que el monoteísmo israelita se impone a su espíritu como un *a priori* y absolutamente. Este Dios es el Altísimo, perfectamente distinto de la naturaleza y que no siembra en ella tendencia alguna hacia el panteísmo. ¿Entonces, cómo imaginarse que pueda tener un hijo, o, si se quiere, cómo entender esa relación filial que Pablo reconoce entre el Señor y Dios?

Al principio, uno estaría tentado de creer que sólo se trata de una manera de hablar, de una figura. Los judíos daban el nombre de *Servidor de Yavé* (Ebed Yahwé) a todo hombre que pudiera pasar por *inspirado* por él, y el griego de la Septuaginta traducía a menudo esta expresión con las palabras: πάϊς *τοϋ Θεοϋ;* la palabra πάϊς significa a la vez, como la latina *puer,* servidor o niño; el paso de πάϊς, niño, a υἱός, hijo, no ofrece dificultad, y en efecto se ha efectuado de los escritos judeocristianos, tales como los *Hechos* a las Epístolas pauli-

nas; [46] pero un examen atento de los textos de Pablo prueba que su pensamiento va mucho más lejos que este pobre equívoco verbal. Para confirmarlo basta recordar el célebre pasaje de la *Epístola a los romanos* (8, 32) donde se dice que Dios "no *perdonó a su propio hijo, antes lo entregó por todos nosotros".* Sin embargo, es necesario no olvidar que Pablo, justamente porque no sospechaba todavía los innumerables problemas teológicos que la noción de Hijo de Dios reservaba para el porvenir, puede muy bien no haberla entendido rigurosamente, y haberla empleado solamente como una aproximación que trata de expresar, sobre poco más o menos, mediante el establecimiento implícito de una analogía "en términos humanos", una relación "sobrehumana", para la cual no dispone de "vocablos adecuados".

De todos modos, debe descartarse la idea de una confusión entre el Señor y Dios; sería inconcebible en Pablo, que aún no piensa en la Trinidad. El Señor está bajo la dependencia de Dios (I *Cor.,* "57 23) y le obedece "hasta la muerte" *(Fil.,* 2. 8) y con sumisión total (I Cor., 15, 28). Toda la cuestión está, puede decirse, dominada por el texto de I Cor., 8, 6; helo aquí: *"Para nosotros no hay más que un Dios Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros también."* Así, por esencial y necesaria que sea la colaboración del Señor en las obras de Dios, el Señor no es el igual de Dios. Representa su Espíritu, porque nos dice claramente, II *Cor.,* 3, 17, *"el Señor es el Espíritu".* Pablo no puede decirnos nada que relacione más estrechamente esos dos términos supremos, el Señor y Dios, y es la misma relación de intimidad que ha expresado en lenguaje humano al afirmar que el Señor es hijo de Dios, sin que esta expresión suponga realmente que hay en su pensamiento una teoría de la filiación, en el sentido estricto del término.

En rigor, para Pablo sólo el Señor representa *una de las categor-*

[46] Cf. *Hechos,* 3, 13 y 26; 4, 27 y 30; *Didaqué, 9,2;* 10, 2; I *Cicm.,* 59, 2 y ss.; etc. La expresión "hijo de Dios" no aparece más que una vez en los *Hechos* (9, 20) y se da como característica de la enseñanza de Pablo; esto es digno de tenerse en cuenta.

ías de la creación, la más próxima a Dios y que puede calificarse de divina. Por otra parte, es cierto que, desde entonces, el dogma de la divinidad de Cristo está en marcha, porque la representación de Pablo parece demasiado indecisa, demasiado incompleta para ser estable, y porque la piedad de los fieles, indiferente a las dificultades, debe orientar enérgicamente su fe en el sentido de la identificación del Señor con Dios.

Sin insistir más aquí, ya que no es este el lugar, sobre concepciones teológicas,, tanto más complejas cuanto que son inciertas por lo que hace a más de un punto, hemos dicho bastante para hacer comprender en qué se convirtió Jesús Nazareno por la acción de los mitos de la intercesión y de la salvación familiares al medio paulino, y *repensados* por el Apóstol en función de su teodicea rabínica. Helo aquí mudado en obrero universal de Dios, anterior al tiempo y al mundo, encarnación del Espíritu Santo —el cual constituye, por así decirlo, su esencia divina— ejecutor del gran designio de Dios tocante a la regeneración y la salvación de la humanidad.

Su muerte se convertía así en algo claramente inteligible: los hombres, agobiados bajo el peso de sus pecados,, eran incapaces de elevarse hacia la claridad divina; Cristo quiso ofrecerles el medio; cargó con sus maldades y su suplicio infamante las expió. Entonces, para participar de sus méritos y merecer la gracia el día del juicio, convenía unirse a él, primero, por la confianza y el amor. El pretendido escándalo se convertía en el gran misterio, el fin, la razón de ser suprema de la misión de Jesús, y Pablo decía justamente que toda su predicación no era más que un "discurso de la cruz". Los griegos podían comprenderlo y dejarse conmover, y, en sí, no les imponía nada inaceptable a los Doce, puesto que, dejándoles todo el encanto de sus recuerdos reales, elevaba todavía más de lo que ellos hubieran podido creer la gloria de su Maestro. Sólo cambiaba enteramente la perspectiva y el sentido de su obra. Al mismo tiempo, ponía los fundamentos de una vasta especulación doctrinal, más que extraña, antipática al medio en que vivió Cristo. Menos densa, menos complicada y, en suma, menos extravagante que los grandes sistemas sin-

cretistas a los que Basilides o Valentín ligaron su nombre en el siglo II, la doctrina de Pablo les abría el camino; era ya una *gnosis* sincretista, una *revelación* compuesta.

III

Los paganos que llegaban a la fe cristiana atravesando las sinagogas, o que abandonaban directamente sus antiguas creencias por ella, vivían en un medio en el que apenas se concebía una religión sin ritos. Los más conmovedores de esos ritos se relacionaban con la idea de la purificación y con la noción del sacrificio: sacrificio de expiación, destinado a calmar la ira divina, sacrificio de ofrenda, para ganarse el favor del dios, o sacrificio de comunión, por el cual los fieles de una divinidad se unían a ella e indicaban que formaban un cuerpo ante ella. Los Doce, como buenos judíos, eran asiduos al Templo y no pensaban, en verdad, que les hiciera falta otro culto fuera del que allí se celebraba; no obstante, prestaban importancia particular a la purificación bautismal, cuya aceptación se convierte, en las Iglesias de la gentilidad, en señal de conversión. Al mismo tiempo, cuando se reunían en casa de alguno de los hermanos, "partían el pan juntos". Este acto, usual en Israel y probablemente efectuado por Jesús cuando comía con los Apóstoles, revestía ya para ellos el sentido de un símbolo de unión; unión entre sí y unión con Cristo; mas todo nos induce a creer que aún no establecían ninguna relación entre esa "fracción del pan" y la muerte de Cristo, que no le adjudicaban, en ningún grado, el valor de un sacramento, que no atribuían ni su institución ni su repetición a una orden del Maestro.

Pablo sintió la necesidad de descubrir la significación profunda de esta práctica. La que encontró, vinculándola indisolublemente al drama de la Pasión redentora, lo llenó de la idea fecunda del sacrificio de expiación y de comunión, e hizo de ella el cumplimiento de un gran misterio, el memorial y el símbolo vivo, deseado por Jesús, de la obra de la cruz. *"El Señor Jesús*—se dice en *Cor.* (11, 23 y ss.)—*en la noche en que fue entregado, tomó el pan, y después de dar gra-*

cias, lo partió y dijo: Éste es mi cuerpo, que se da por vosotros; haced esto en memoria mía. Y asimismo, después de cenar, tomó el cáliz diciendo: Este cáliz es el Nuevo Testamento en mi sangre; cuantas veces lo bebáis, haced esto en memoria mía. Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor, hasta que Él venga." *Ningún rito de los Misterios paganos encerró nunca más sentido, ni más seductoras esperanzas, que la eucaristía paulina, pero era de la familia de los Misterios y no del espíritu judío; introducía en la Iglesia., apostólica un "trozo de paganismo". Los cristianos la aceptaron, además, porque aportaba a su fe un mayor valor, y ése fue el tema inicial de una amplia especulación teológica, generadora de varios grandes dogmas.*

Al mismo tiempo, el baño bautismal adquiere una significación igualmente profunda. *"Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados*—escribe Pablo *(Cal.,* 3, 27)— os *habéis vestido de Cristo",* es decir, que por el bautismo el cristiano se asimila a Cristo. Hago violencia a los términos, porque Pablo no se atrevió jamás a decir que el bautismo hiciera del cristiano *un Cristo,* como el tauróbolo hacía del iniciado de Cibeles *un Atis,* pero la idea en que se apoya ese bautismo y la que justifica el tauróbolo se sitúan realmente en la misma perspectiva. Por el bautismo, el cristiano se "viste de Cristo" como de una vestidura sagrada y saludable; desciende simbólicamente a la muerte sumergiéndose en el río o en la pila bautismal, sale de ella después de tres inmersiones, como salió Cristo de la tumba al tercer día, y queda seguro de ser glorificado un día, si Dios lo quiere, como lo fue Cristo.

No me cansaré de repetir que no fue Pablo solo quien inventó todo esto, que las Iglesias helenistas anteriores a él y, antes que ellas, tal vez, grupos de judíos sincretistas y gnósticos, habían preparado su obra y expuesto los temas principales de su especulación; por eso es exagerado sostener que él ha sido el verdadero fundador del cristianismo. Los auténticos fundadores del cristianismo son los hombres que establecieron la Iglesia de Antioquía, y apenas entrevemos los nombres de algunos de ellos; pero, aparte de la superioridad de una

acción mucho más vasta y más precisa, Pablo tiene respecto de ellos, incontestablemente, la de la conciencia de su acción y de su alcance. No fundó el cristianismo, si se lo debe definir como la adaptación del mesianismo judío a la doctrina helénica de salvación, pero, sin él, tal vez no existiera el cristianismo.

CAPÍTULO VII

EL CRISTIANISMO RELIGIÓN AUTÓNOMA

I.—*Las influencias helénicas* no podían ser evitadas por la fe cristiana.—La corriente juanina.—Las resistencias judeocristianas al paulinismo y al juanismo.—Cómo, poco a poco, fueron superadas.—*Separación de la fe y de la Ley*.—Separación de la Iglesia y de la Sinagoga.—Situación en los albores del siglo IV.

II.—*El terreno grecorromano.*—Los temas de la metafísica de escuela.—El movimiento espiritual en materia religiosa del siglo I al IV.—La religión romana oficial y el sentimiento religioso.—El impulso de Oriente.—El sincretismo individualista del siglo III.—*El cristianismo se presenta como una religión oriental* y se dirige al individuo.—Reprueba el sincretismo, pero esto es sólo una apariencia.— Cómo él mismo es sincretista.—Su encuentro con la filosofía.

III.—*La influencia de la cultura helénica impulsa la fe en dos direcciones diferentes.*—La transformación del cristianismo en filosofía revelada y perfecta.—La expansión de las *gnosis*.—Papel de la *herejía* en la evolución de la doctrina.—Acción del ritualismo pagano.

IV.—*Aspecto del cristianismo a principios del siglo* IV.—Es una religión autónoma y muy hostil al judaísmo.—*La regla de fe.*—La Iglesia y las Iglesias.—El exclusivismo cristiano.

I

Pablo, cediendo a la fuerza de las cosas, la había plegado a su genio especulativo; aceptando, por anticipado, la separación del cristianismo y del judaísmo, que los hechos le mostraban inevitable, había preparado la doctrina; pero, en todo caso, las acciones del medio helénico no podían ser evitadas por la fe cristiana desde que salió de Palestina, y sabemos que eso se había producido ya antes de Pablo. Era, especialmente, fatal que se le aplicaran en el mundo griego los procedimientos de la exégesis, mediante la cual los judíos de Ale-

jandría acordaban la Ley de Moisés y la filosofía profana. Lo hacían a la manera de Filón, aquel asiático desconocido que hizo en el prólogo del IV Evangelio la afirmación de que Jesús-Mesías se había manifestado sobre la tierra como una encarnación del Logos, del Verbo de Dios, principio de acción de Yavé, según la exégesis alejandrina, y coeterno de Él.[47] Proposición enorme, que iba nada menos que a identificar al Crucificado con una manifestación directa de Dios, es decir, en buena lógica, con Dios mismo; y también proposición blasfematoria para un judío, que ni siquiera podía concebir que la Infinitud divina, a la que no se atrevía a nombrar, por temor de que pareciera una definición, se encerrara en los estrechos límites de un cuerpo humano. Pero también proposición fácil de armonizar con la cristología de Pablo, o, mejor dicho, estrechamente emparentada con ella, si no olvidamos la declaración fundamental del Apóstol: *"el Señor es el Espíritu';* y, además, proposición tan seductora para un griego y tan conforme con el hondo deseo de la fe que, tendiendo cada vez más a agrandar la persona de Jesús se esforzaba, casi sin saberlo, por hacerla afín de Dios.

Sin prever todavía todas las consecuencias de esas transposiciones y sobrevaloraciones de la fe de los Doce, los judeocristianos no las aceptaron fácilmente a todas. Primero, porque sufriendo tantas particiones, el precioso privilegio, que creían poseer, de ser "los herederos del Reino" perdía valor y casi se desvanecía; después, porque eran judíos y pretendían seguir siéndolo, como sabían que lo había sido su Maestro. Se opusieron, pues, a Pablo vigorosamente hasta en las comunidades fundadas por él. Aun después de reconocerlo como Apóstol, igual a ellos, y de resignarse aparentemente a las concesiones que reclamaba para sus propios conversos, los Doce se entregaron a "arrepentimientos" que a veces los pusieron en situaciones molestas. Se lanzaron violentos escritos contra él desde las filas de los legalistas, y sus epístolas a los corintios y a los gálatas,

---

[47] *Jn.,* 1, 14: *"Y el verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloría, gloria como de Unigénito del Padre."* La palabra griega *logos se* traduce en los textos del Nuevo Testamento por *Verbo o Palabra.*

por más obscuras que sigan siendo para nosotros en sus detalles, nos dan por lo menos una impresión neta de la hostilidad de aquellos hombres que, si hubiesen podido, lo habrían hecho pasar por un impostor herético. Obras muy tardías de la literatura cristiana —como los escritos atribuidos a Clemente Romano, que vivió hacia fines del siglo I— tienen todavía huellas de esas polémicas.

Por lo demás, la teología del prólogo juanino, o protoevangelio, provocó tenaces protestas. Sin embargo, desde el fin de la generación apostólica, se hubiera podido prever, con seguridad, en favor de quién se preparaba el porvenir.

Desde aquel tiempo, en efecto, debía admitirse que el regreso del Señor, la *parusía*, cuyo retardo se prolongaba mucho, podía hacerse esperar aún infinidad de años, de modo que, aunque se siguiera hablando de ella, se comenzaba a no vivir en esa espera; se la despojaba, poco a poco, del lugar central que ocupara al principio en la fe. Además, el cuadro escalo-lógico en el que se la situaba, no seducía en absoluto a la imaginación de los grecorromanos como a la de los judíos. Sus viejas convicciones dualistas, su inclinación al espiritualismo, les impedían conceder una entera simpatía a la creencia en la resurrección de la carne, al materialismo del Reino mesiánico, en que se complacía el pensamiento judío. Como los conversos de la gentilidad constituían la gran mayoría de los fieles, y la propaganda cristiana sólo tenía probabilidades de éxito entre las filas de los hombres de donde provenían esos conversos, estaba de acuerdo con sus aspiraciones la fijación y el desarrollo de lo que pronto se denominaría *la regla de fe.* Si las proposiciones de San Pablo, o las del IV Evangelista, respondían a sus votos inconscientes, podía pensarse que la especulación cristológica, que ya rebasaba en tanto a la fe de los Doce, se ampliaría y ocuparía, en adelante, el mayor lugar en el credo cristiano.

Hacia la misma época, también se efectúa, de hecho, el divorcio entre la Iglesia y la Sinagoga, y los fieles de Jesús empiezan a hablar de los judíos en términos que, sin duda, habrían sorprendido al Maestro. Pronto, les negarán toda comprensión de la Verdad y hasta de

la Ley mosaica.[48] Las comunidades nacidas de los Apóstoles y de sus discípulos judíos, reclutadas entre hombres de práctica judía, que se quedaron siendo pequeñas y pobres, y aún subsistían en Siria, en Egipto, y tal vez en Roma, fueron sobrepasadas por las grandes Iglesias pobladas de tránsfugas del paganismo. Por esforzarse en conservar las enseñanzas recibidas de los que conocieron al Señor, se expusieron a la acusación de pensar *pobremente* de él; y se acercaba la hora en que la mayor parte de los cristianos les negarían el derecho de reclamar su parte en la Salvación. San Justino escribió, hacia el año 160, que los cristianos que seguían observando las prescripciones judaicas, en su opinión, se salvarían, a condición de que no trataran de imponer sus prácticas a nadie; pero añadió que más de un fiel se negaría a mantener relaciones con ellos.[49] En realidad, los cristianos grecorromanos no se sentían ya ligados a Israel y daban a la Ley, de la que Cristo había afirmado que no cambiaría un ápice, una interpretación puramente simbólica.

Igualmente, en esa época, las comunidades cristianas, decididamente separadas de las sinagogas, comenzaron a organizarse para vivir. Primero, eligieron administradores temporales, encargados de velar por sus intereses materiales y del mantenimiento del orden en su seno, en tanto que el Espíritu Santo incita a los inspirados que sostienen y difunden la fe. Después, cuando sienten la necesidad de estabilizarse y empiezan a desconfiar de las iniciativas de los inspirados, procuran regularizar más la administración de esos intereses espirituales, y al extinguirse la generación que conoció a los Apóstoles, tal vez nació el episcopado monárquico: en todo caso, va a nacer.

En otros términos, en los umbrales del segundo siglo, el cristianismo aparece ya como una religión independiente, poco coherente, de seguro, y cuyos dogmas, ritos e instituciones no pasan todavía del

[48] La epístola llamada *de Bernabé,* violentamente antijudía, es, con toda probabilidad, un pequeño escrito alejandrino, que se sitúa entre los años 117 y 130; pero, quizá cincuenta años antes, los judíos son ya para el autor sirio de la *Didaqué:* los hipócritas.

[49] Diálogo con Trifón, 47.

estado elemental, pero que tiene plena conciencia de no confundirse ya más con el judaísmo. Se encuentra ya muy lejos del pensamiento de Jesús y del de los Doce, y pretende ofrecer a todos los hombres, sin distinción de raza ni de condición, la Vida eterna.

II

Sabemos que el terreno grecorromano, en el tiempo en que la esperanza cristiana se trasladó allí, no se asemejaba a una tabla rasa. Tenía un pensamiento religioso incoherente, es cierto —por cuanto se ligaba, según los individuos, a objetos diferentes, o, a la inversa, trataba de yuxtaponer varios objetos disímiles—, pero no obstante vivo y poco dispuesto a dejarse eliminar sin reaccionar. En las clases ignorantes, en las que se confundía muy a menudo con la superstición, se apoyaba sólidamente sobre numerosos hábitos y prejuicios casi imposibles de desarraigar; en los medios ilustrados, podía contar también con la fuerza de la costumbre, y, además, en la educación intelectual hallaba un socorro eficaz. De un extremo al otro del Imperio, las escuelas daban a los niños las mismas formas espirituales; les inculcaban los mismos métodos de razonamiento, la misma cultura general, en función de las cuales su pensamiento religioso se organizaba necesariamente. Advirtamos inmediatamente, porque es un hecho capital, que la cultura de la época de los Césares era casi exclusivamente literaria. De las dos disciplinas que estudiaba un joven instruido, para completar su educación, una, la retórica, no aspiraba a enseñarle más que el arte de reunir las ideas y las palabras; la otra, la filosofía, que propendía a descubrirle el mundo, a darle la explicación de la vida, a fundar los principios y las reglas de la moral, no se apoyaba sobre ninguna ciencia positiva. El sentido de la experiencia demostrativa, que el genio griego había antaño descubierto, se había perdido, y se repetían, como verdades de hecho, infinidad de absurdos, que un instante de examen atento hubiera podido desmentir. Por un lado, un empirismo incoherente y, por el otro, seudodoctrinas físicas, totalmente sin fundamento, tal era, en suma, en aquel tiempo,

la ciencia de la naturaleza. Por eso, la filosofía, fecunda en consideraciones morales, justas, ingeniosas, hasta elocuentes, pero mal arraigadas en la realidad, se dispersaba en varios sistemas metafísicos, interesantes como construcciones intelectuales, pero puramente arbitrarios. Además, fundados desde antiguo por los pensadores de Grecia, se encontraban reducidos a ser, apenas, temas sobre los cuales los "Maestros" ejecutaban variaciones más o menos personales. Justamente porque eran muy ajenos a los hechos positivos, dichos temas podían trasponerse con gran facilidad y también aceptar desarrollos muy extraños al espíritu de sus primeros autores. Así, Filón los mezcló con los principales postulados de la Ley judía; así, los filósofos neoplatónicos sacaron de ellos una especie de religión revelada; así, aún, los doctores cristianos de Alejandría los combinarán con las afirmaciones de su fe, y de la mezcla saldrá una dogmática nueva. Por sí mismos, eran incapaces de defenderse contra semejantes empresas; pero, por otra parte, habían penetrado tan hondo en el espíritu de los hombres cultivados, eran tan comúnmente aceptados como verdades, aun por los más torpes ignorantes, que toda explicación del mundo, de la vida y del destino humano, toda religión, debía contar con ellos.

Prestemos atención al hecho de que, introducido en el mundo grecorromano en el siglo I, el cristianismo no se afianzó sólidamente sino hasta el II, para expandirse ampliamente en el III. Ahora bien, lo que llamamos "espíritu público" no permaneció, durante todo ese tiempo, en la misma posición respecto de las cosas de la filosofía y de la religión; continuando siendo diferente entre los *honestiores* y los *humiliores*, se modificó en unos y en otros. Si el cristianismo hizo tales progresos en el siglo III, puede suponerse que la modificación se efectuó de acuerdo con su interés.

En el momento en que el Imperio reemplaza a la República, la religión oficial de los grecorromanos es ya un sincretismo, una combinación hecha, después de la conquista del Oriente griego por Roma, con los dioses de los vencedores y de los vencidos. Los hombres ilustrados han perdido su fe en ella, pero la respetan en público y,

cuando es menester, participan en sus ritos, porque siguen creyendo que es necesaria para el pueblo, cuyos apetitos e instintos peligrosos refrena; y, asimismo, porque no olvidan que la antigua Ciudad se apoyaba sobre ella en otro tiempo, que dio sostén a los esfuerzos fecundos de los antepasados, y que constituye aún, en lo que tiene de especialmente romano, el lazo sensible que une entre sí a los ciudadanos de la Ciudad. Su escepticismo, más o menos profundo, pide, según los distintos caracteres individuales, a las doctrinas de las diversas escuelas filosóficas el alimento metafísico del que no pueden privarse; generalmente se inclinan en favor del estoicismo o del epicureismo. En cuanto a los hombres de humilde condición, siguen siendo devotos de los dioses menores y de los hechiceros. Entretanto las religiones misteriosas, místicas y sensuales del Oriente, ya implantadas en el Imperio, hacen lentamente su fortuna. Augusto puso en su plan de conjunto de restauración del Estado, el completo restablecimiento de la religión romana; pero si creyó posible obligar, al mismo tiempo, a la gente a encerrar su sentimiento religioso, cuando todavía poseían alguno, en las formas del pasado, o devolver la fe a los que la habían perdido, se abandonó a una singular ilusión. Cualquiera que haya sido su pensamiento, solamente logró restablecer en su integridad el culto y los templos; y, paralelamente, fortificó el valor *cívico* de los ritos oficiales. El verdadero patriotismo, o la simple lealtad, suponían desde ese momento la devoción al *numen Augusti* y a la diosa Roma.

Tal religión estribaba en unas cuantas ceremonias; desprovista de toda teología, de toda verdadera dogmática, no podía pretender alimentar un sentimiento religioso, por poco vivo que fuera. Pero ocurrió que, por el impulso de Oriente, que favorecía la insuficiencia de la ciencia, por el influjo de males diversos que experimentaron los hombres y los quebrantaron, desde el tiempo de Tiberio hasta el de Nerva, y contra los que el estoicismo defendía sólo a una pequeña "élite", el sentimiento recuperó un lugar cada vez mayor en la conciencia de los grecorromanos. Se amplificó y se hizo mucho más exigente que en el pasado. Hasta en las clases ilustradas, el escepti-

cismo fue pronto superado por potentes aspiraciones hacia una vida religiosa profunda, y el estoicismo retrocedió rápidamente ante el platonismo, más plástico, más fácil de llenar de religiosidad. Si hay cierta exageración en decir que Marco Aurelio fue el último de los estoicos, es verdad que el ocaso de su reinado señala la completa decadencia de la doctrina a la que el noble emperador acaba de dar un supremo brillo; el mundo pagano está, de aquí en adelante, maduro para la devoción. El advenimiento, con los Severos, de príncipes africanos y sirios, la dominación de mujeres penetradas de la piedad mística de Oriente, favorecieron su rápido desarrollo y el siglo III conoció todas sus formas, desde las más groseras, estrechamente emparentadas con la superstición pura, hasta las más refinadas, modeladas por las reflexiones de una filosofía que, desde entonces, tendería hacia lo divino. Las religiones de Estado, según la fórmula conocida por toda la antigüedad, se reducían a la sola religión del Emperador, mientras que las nacionalidades, autónomas otrora en el territorio conquistado por Roma, se veían absorbidas por ella; el sentimiento religioso más vivo se aplicó todo él, a partir de ese momento, a la salvación del individuo.

Todas las creencias y todos los cultos tuvieron entonces sus fieles, quienes los plegaban a su deseo intenso de un porvenir de bienaventuranza eterna en un más allá misterioso. En esa inmensa materia religiosa, la piedad de cada uno tallaba una religión a su medida y combinaba ordinariamente afirmaciones de fe y ritos de origen distinto, para construir su *credo* y su práctica.

Desde el siglo I, el cristianismo se presentó como una religión oriental, a la vez mística y práctica, puesto que, por un lado, se apoyaba en la revelación divina y prometía *la salvación* eterna por un Mediador todopoderoso y, por otro, pretendía instaurar en la tierra *una vida* nueva, toda de amor y de virtud. Tenía, pues, probabilidad de agradar a los hombres poseídos de los mismos deseos que aquellos cuya realización aportaba. Sin embargo, su exclusivismo iba a perjudicar a su éxito antes de asegurarlo. Se mostraba, en apariencia, rebelde a todo sincretismo; pero era todavía muy simple en sus dog-

mas y prácticas, por lo tanto muy plástico, y podía recoger y asimilar, casi sin cuidarse de ello, las más difundidas: aspiraciones religiosas y costumbres rituales con las que se encontraría en el terreno grecorromano. Diré más: no era capaz de eludirlas y si, en el siglo III, se halla en capacidad de hacerle frente, victoriosamente, a todo el sincretismo pagano, es porque *él mismo se ha convertido en un sincretismo,* en el que se reúnen todas las ideas fecundas, todos los ritos esenciales de la religiosidad pagana. Los ha combinado y armonizado de tal suerte que puede erguirse, él solo, frente a las creencias y las prácticas incoherentes de sus adversarios, sin parecer inferior en ningún punto importante.

Este trabajo capital de absorción, que nos permite comprender que llegó un momento en que el cristianismo pudo despertar simpatías numerosas y activas en el mundo grecorromano, se realizó lentamente, y siempre en relación con la ascensión de la fe a través de las diversas capas de la sociedad pagana, en la que, como acabamos de decir, la mentalidad religiosa no fue nunca la misma, en todas partes, en una misma época. La fe tomará algo de cada una de estas capas sociales, y a todas les deberá esa especie de jerarquía que todavía existe, de hecho, en la Iglesia; que se vio en ella desde el momento en que la dogmática cristiana empezó a fundarse, y que condujo, por una pendiente insensible, de la fe simplista de los ignorantes a la fe filosófica de los intelectuales.

Hombres de modesta condición, los primeros predicadores cristianos se dirigieron a sus semejantes de la gentilidad y, a decir verdad, entre ellos la doctrina, consoladora, fraternal e igualitaria de los humildes hermanos tenía mayores probabilidades de recibir buena acogida. Empero, no debemos exagerar nada: Pablo y sus discípulos predicaron a los prosélitos judíos, y no todos eran *humiliores; se* contaban en sus filas numerosas mujeres de las clases superiores y también, ciertamente, algunos hombres; tenemos razones para creer que muchos fueron ganados para la fe. No es menos cierto que, hasta la época de los Antoninos, los *honestiores* no constituyeron más que una ínfima minoría en la Iglesia: esclavos y destajistas formaban su

base, y como, en aquel entonces, cada nuevo cristiano agregaba una unidad a la lista de los misioneros, el cristianismo siguió reclutándose, sobre todo, entre los *humiliores*. Pero, a través de los esclavos, llegó a las mujeres libres, sus amas, y accidentalmente atrajo la atención de algunos hombres instruidos que buscaban la verdad divina. Gracias a las primeras, se insinuó en las clases altas; gracias a los segundos, tomó contacto con la filosofía, en el curso del siglo II, y las consecuencias de este encuentro fueron incalculables.

Hombres como Justino, Taciano o Tertuliano llegaban al cristianismo porque su conversión era la culminación lógica de una crisis interior: tenían aspiraciones que la filosofía sola no podía satisfacer, cuestiones que no podía resolver; y la fe cristiana respondía a las unas y satisfacía a las otras. No obstante, desde el día en que se hacían cristianos, aunque renegaban de todo el pasado de su pensamiento, no sabían desprenderse de su educación, de sus hábitos espirituales, de sus métodos de razonamiento, de sus adquisiciones intelectuales y filosóficas. Se dieran claramente cuenta de ello, o lo sintieran confusamente, la religión abrazada les parecía pobre, no en su fondo, que juzgaban insondable como el Infinito, sino en su expresión y, cuando a su vez hablaban de ella, irresistiblemente tendían a darle la apariencia de una filosofía revelada. En su apologética la robustecían, por decirlo así, con todos sus procedimientos de escuela y, en su dogmática, con reflexiones o explicaciones que sus conclusiones metafísicas anteriores les sugerían, en presencia de los postulados cristianos.

Se entiende que por más abierto que haya podido ser, en razón de la incertidumbre de su dogmática, a influencias de ese género y por más flexible que fuera ya, gracias a la especulación paulina y juanina, el cristianismo surgido de la generación postapostólica no las había previsto y no poseía ningún medio para escogerlas ni para disciplinarlas. Por eso, al principio esas influencias se ejercieron sobre él con tanta confusión como intensidad, y tuvo que transcurrir cierto tiempo antes de que la masa de los fieles, lenta siempre para cobrar clara conciencia de la realidad, viera bien que impulsaban a la fe en

dos direcciones muy diferentes.

III

Una propendía a tomar de la cultura helénica todas las nociones susceptibles de hacer más profunda y más bella la doctrina cristiana primitiva. Evidentemente, la asimilación no era demasiado escrupulosa, y la lógica, tanto como la realidad de los hechos, no estaban siempre de acuerdo con ella; los textos tampoco; pero en fin, su intención, al menos, era tranquilizadora. Sólo trataba de plegar a las exigencias de sus postulados fundamentales las afirmaciones más interesante» del pensamiento griego, y si las unas no modificaban a las otras, hasta el punto de no tardar en hacerlas irreconocibles, la transformación se producía lo bastante lentamente como para no chocar; sobre todo, se operaba en conformidad con las aspiraciones más o menos conscientes de la masa de los fieles. Si se les hubiera dicho a los Doce que Jesús había encarnado a Dios, no lo hubiesen comprendido en el primer momento; después, habrían protestado ante el abominable escándalo; pero aceptaron probablemente que Pablo dijera de Él que había sido un hombre celestial y hasta que había encarnado al Espíritu, el *Neuma* de Dios; y esa era la primera etapa de una sobrevaloración que la fe deseaba ardientemente y que tornará a Cristo, por grados y hasta la completa asimilación, en afín de Dios. Esta tendencia, de la cual proviene la ortodoxia, no siguió un camino rectilíneo y bien trazado; vaciló, se extravió frecuentemente en medio de especulaciones que la fe común no aceptó, y encontró la idea o la fórmula conveniente no sin dificultades; pero —éste es el punto esencial—, jamás intentó una combinación consciente de las ideas paganas, cualesquiera que fuesen, con los postulados cristianos. Si se prefiere, fue siempre en función de estos postulados como eligió y organizó las sobrevaloraciones tomadas de la cultura helénica, hasta en aquella admirable escuela de Alejandría, cuya gloria fue Orígenes, y que terminó la gran obra: la transformación del cristianismo en filosofía revelada y perfecta.

La otra tendencia, conocida por el cristianismo desde el siglo II *y*-tal vez antes, procede de un punto de partida diferente. Ella también quiere dar mayor valor a las excesivamente simples afirmaciones primordiales y profundizarlas. Sólo puede hacerlo combinándolas con creencias o especulaciones tomadas de su ambiente. Pero, en primer lugar, no es, en manera alguna, prudente en su elección, que se fija en objetos muy numerosos y, sobre todo, muy dispares: paganismo olímpico, orfismo, religiones orientales diversas, sistemas filosóficos, todo le suministró algún alimento. En segundo lugar, no se preocupa de armonizar lo que tomó de otras religiones con los datos históricos o solamente tradicionales de la fe; pretende estar en posesión de una revelación particular, por la cual justifica las construcciones más monstruosas, verdaderos sistemas sincretistas, en los que el verdadero cristianismo aparece sólo como un elemento más, apenas reconocible, de una cosmogonía complicada y de una metafísica abstrusa, que no le deben casi nada, ni la una ni la otra. Ni qué decir tiene que esas gnosis distintas, que brotaron en el siglo II, horrorizaron a los simples y que, en verdad, no tenían ninguna probabilidad de durar, aun lanzándose, como algunas terminaron por hacerlo, a prácticas mágicas más seductoras para el vulgo que las construcciones de la metafísica mística y simbolista. Sin embargo, no son extrañas a la lógica de la evolución cristiana; quiero decir, que nos ofrecen un aspecto de esa evolución, que corresponde a lo que conocemos del espíritu del tiempo en que nacieron, y que acaba de hacérnoslo comprender.

No es indiferente que hayan aparecido, al igual que las otras *herejías,* en medio de las cuales se debate la fe, antes de que ésta se asentara, y no son, en la generalidad de los casos, más que opiniones que no han triunfado, ni más ni menos singulares que las que se impusieron. Las querellas y las discusiones provocadas por unas y otras han sentado y fijado, poco a poco, todos los principios de la doctrina ortodoxa; han dado a los fieles la ocasión de escrutar y de precisar su propio pensamiento o sus aspiraciones; han determinado los problemas y acentuado las contradicciones, que los teólogos han tenido la

misión de resolver. Han hecho más aún: han tornado evidente la necesidad, y han hecho urgente el deseo, de *una disciplina de la fe, de una regla, y de una autoridad* que la defendiera personificándola y, en tal sentido, representan el factor más activo de la organización eclesiástica y de la autoridad clerical que se fundan en el siglo II.

El factor debe buscarse igualmente en una reacción del medio grecorromano sobre el cristianismo primitivo, la que tiende a introducir en un culto que es todo "espíritu y verdad", a partir del momento en que los hermanos desertan del Templo judío, todo o parte del ritualismo pagano. El desenvolvimiento ritual del cristianismo se efectúa paralelamente al desenvolvimiento dogmático, y por los mismos procedimientos; partió de sencillísimas prácticas primordiales, todas nacidas del judaísmo: el bautismo, la fracción del pan, la imposición de manos, la plegaria, el ayuno; se les prestó un sentido cada vez más hondo y *misterioso;* se las amplificó, yuxtaponiendo gestos familiares a los paganos; se las cargó de las grandes preocupaciones que comportaban, por ejemplo, los ritos de los Misterios griegos y orientales; se les infundió, por así decirlo, el antiguo y formidable poder de la magia. Este trabajo comenzó desde que la fe apostólica se trasladó de Palestina a terreno griego, y nos lo hemos encontrado, ya singularmente avanzado, en el paulinismo. Prosiguió sin interrupción durante todo el tiempo en que duró la lucha de la religión nueva contra sus rivales.

A veces es difícil decir con certeza de qué rito pagano deriva tal rito cristiano, pero es indudable que el espíritu ritualista de los paganos se impuso poco a poco al cristianismo, hasta el punto de volverse a encontrar, enteramente, en sus ceremonias; la necesidad de desarraigar usos antiguos y muy tenaces precipitó la asimilación a partir del siglo IV. Además, el poder del clero se vio notablemente acrecentado por el derecho casi exclusivo que adquirió desde temprano, y a pesar de algunos titubeos, de disponer de la fuerza mágica de los ritos, a los que se llamó *sacramentos.*

IV

Por lo tanto, si consideramos a la Iglesia cristiana a principios del siglo IV, nos será difícil reconocer a la comunidad apostólica, o, a decir verdad, no la reconoceremos en absoluto. En lugar de un pequeño grupo de judíos, separados solamente de la mayoría de sus hermanos por una esperanza particular y una indulgencia más acogedora hacia los prosélitos que la del nacionalismo israelita común, vemos ahora una vasta asociación religiosa en la que ingresan, sin distinción de raza ni de condición social, todos los hombres de buena voluntad, y que tiene conciencia de formar un cuerpo, de ser el pueblo elegido, la Iglesia de Cristo. Ha rechazado a Israel, alegando que abandonó el camino del Señor, y yerra miserablemente lejos de la verdad; ha encontrado el medio de liberarse de las prácticas de la Ley judía y, sin embargo, de conservarle al Antiguo Testamento su calidad de Libro sagrado.[50] Sobre las afirmaciones fundamentales de la fe de Israel ha construido una dogmática nueva muy complicada, cuya especulación central se ha desarrollado en torno de la persona de Cristo, ahora elevado hasta la identificación con Dios, los elementos de la cual ha tomado, en parte, de sus propias reflexiones tendientes a prestar mayor valor a los datos primitivos de su fe, y, en parte, de las doctrinas filosóficas y religiosas del medio grecorromano. Esta dogmática, que se expresa mediante una *regla de fe* establecida, sobre las opiniones de la mayoría, por las autoridades competentes, se presenta como la filosofía revelada y perfecta, la explicación *ne varietur* del mundo, de la vida y del destino, y los teólogos se aplican celosamente a profundizarla y armonizarla.

En otro sentido, la Iglesia se nos ofrece como un cuerpo constituido; se ha organizado poco a poco en Iglesias particulares, inspiradas en. el modelo de las sinagogas o de las asociaciones paganas; las

---

[50] Parece que el cristianismo hubiera ganado liberándose de la Ley judía y algunos cristianos notables, como Marcion, se ocuparon de ello; no tuvieron éxito porque la apologética cristiana primitiva, apoyándose constantemente en los textos bíblicos reputados profetices, había afirmado la veneración judeocristiana por el Libro y autentificado su carácter divino.

funciones administrativas o espirituales se concentran en las manos de un clero jerarquizado, cuyos jefes han adquirido el hábito de ponerse de acuerdo sobre todas las cuestiones que interesan a la fe, las costumbres y la disciplina, y de expresar, en decisiones colectivas, las opiniones de la mayoría. Ese clero preside ritos tomados más "o menos directamente del judaísmo o de los Misterios paganos, pero perfectamente cristianizados y revestidos, por lo menos los principales, del misterioso poder mágico que los cultos secretos de Grecia y de Oriente habían hecho familiar a los hombres de entonces. En otros términos, el cristianismo se ha convertido en una religión verdadera, la más completa de todas, porque ha tomado de todas lo que tenían de mejor; la más acogedora, la más consoladora, la más humana también, y de tal naturaleza que el simple no tiene más que creer en ella, sin comprender, y obedecer a sus autoridades sin razonar para estar seguro de su salvación eterna, y que el filósofo encuentra en sus dogmas amplia materia de razonamiento.

No obstante, esta religión tan profundamente sincretista, se declara invenciblemente exclusiva; no soporta compartir, en absoluto, a sus fieles con otra religión; no tolera ninguna rival y, antes que asegurar su victoria, esta tendencia fundamental de su naturaleza le ha ocasionado los más peligrosos problemas; particularmente le ha suscitado la animosidad del Estado y de la sociedad civil por entero.

Pero, antes de tratar de darnos cuenta de la naturaleza, del desarrollo, del alcance y del resultado de ese conflicto decisivo, necesitamos ver más de cerca y considerar en lo concreto dos hechos fundamentales que acabamos de presentar, por así decirlo, *in abstracto:* la religión de Cristo, es decir, la que considera a Cristo como su Dios propio, organizándose en el siglo, ha engendrado la *Iglesia cristiana y*, de método de vida que era al principio, se ha convertido en *cuerpo de doctrina y sistema de dogmática.*

CAPÍTULO VIII

LA FUNDACIÓN Y LA ORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA[51]

I.—*Cristo ni fundó ni deseó la Iglesia.*—Los Apóstoles galileos tampoco parecen pensar en ello.—Silencio de los textos evangélicos.—La leyenda de la primacía de Pedro.—Sin quererlo, los Apóstoles prepararon la Iglesia.— El cuerpo de los fieles y la Iglesia de Dios.—Noción que Pablo tiene a este respecto antes de toda organización eclesiástica.—Cómo se impone la necesidad de tal organización.—La idea de Iglesia al comienzo del siglo II
II.—*El origen de las Iglesias particulares.*—Los modelos que imitan para organizarse.—Asociaciones paganas y sinagogas.—La necesidad crea las funciones.—Rapidez del movimiento.—Acciones diversas que favorecen la instalación de un clero y el advenimiento del episcopado.
III.—*El episcopado monárquica.*—Sus orígenes.—Desaparición del episcopado plural; sus causas.—La defensa contra los heréticos y el respeto de la tradición apostólica.—El obispo presidente del *presbiteryon.*— La teoría de Ignacio.—Causas exteriores que favorecen su realización general.—Las listas episcopales.
IV.—*La elección del obispo.*—Condiciones de elegibilidad.—Los poderes del obispo.—Sus límites.—Resistencias en el clero.—Constitución del *ordo clericalis.*—Sus grados.—La distinción que el pueblo cristiano hace entre el clérigo y el laico.
V.—*La idea católica de la Iglesia.—Sus* principales componentes.—Papel de las Iglesias apostólicas.—Posición de la Iglesia de Roma.—La Iglesia en los umbrales del siglo III.

I

Cristo no fundó ni deseó la Iglesia; ésta es, quizá, la verdad más segura que se impone a todo aquel que estudie los textos evangélicos sin una opinión preconcebida y, hablando francamente, la suposición

[51] Edwin Hatch, *The organization of the early Chrístian Churches,* Londres y Nueva York, 1901; A. Harnack, *Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten,* Leipzig, 1910.

contraria configura históricamente un absurdo; todo el ingenio de los teólogos no puede nada. Por mal que conozcamos las enseñanzas de Jesús, se nos aparecen primero como una reacción contra el legalismo estrecho y el ritualismo absorbente, de los que no se podría sostener que no sean los cimientos indispensables de toda vida propiamente eclesiástica. Luego, se nos aparecen como una estimulación enérgica del *esfuerzo personal;* el individuo debe elevarse hacia el Padre que está en los cielos por la confianza y el amor, sin duda, pero también por el *arrepentimiento,* la enmienda decisiva de sus vicios y, por decirlo así, por la purificación de su conciencia tanto como por la exaltación de su voluntad; esto es, precisamente, todo lo contrario, en principio, de la psícastenia eclesiástica. Si queremos recordar, además, que Jesús esperaba la inminente realización del Reino, esperanza que debía alejar de su espíritu toda idea de organizar el porvenir terrenal de sus discípulos, y que, por último, era judío, perfectamente sometido a la Ley religiosa de Israel —aun cuando aparentemente la contrariaba para ampliarla en realidad, según lo que él creía que era su verdadero espíritu— acabaremos de comprender por qué no pudo dedicar un solo instante de su pensamiento a la consideración de lo que nosotros llamamos Iglesia.

Admitiendo que diera a los Doce una autoridad —esto se discute todavía— ésta no pudo ser más que una especie de delegación de la suya propia, para predicar, *como* lo hacía él, el Reino y el arrepentimiento; no hizo de ellos *sacerdotes,* pues, en verdad, no los necesitaba. Por lo demás, si observamos cómo actúan los Apóstoles, después de la muerte de su Maestro, comprobamos que tampoco ellos piensan en fundar la Iglesia; permanecen estrechamente unidos a la religión judía y practican su culto muy exactamente; el porvenir, también para ellos, es el Reino, no la Iglesia.

Jamás los textos evangélicos ponen en boca de Jesús la expresión "mi Iglesia", o la Iglesia del Padre", excepto en un solo pasaje, en el que leemos: *"Tú eres Pedro' (*que quiere decir piedra) *Y sobre está piedra edificaré yo mi Iglesia..."* (Mt., 16, 18-19); pero la autenticidad de esta frase célebre, explotada como ninguna otra, parece ser

absolutamente insostenible, a menos de admitir que Cristo pudo, en una" hora de extravío profético, renegar de su enseñanza, de su obra, de su misión y hasta de sí mismo.[52] Los textos y los hechos prueban, con evidencia cegadora, que la primacía del Apostol Pedro, proclamada por Jesús según el texto de Mateo, no existió, y que los discípulos qué se agruparon alrededor de él, de Juan y de Santiago, “hermano del Señor", solamente lo honraron y escucharon como a un hombre engrandecido por la confianza y la amistad del Maestro.

Y sin embargo, sin quererlo ni saberlo, los Apóstoles pusieron los fundamentos de la Iglesia y cuando, más tarde, la *tradición apostólica* pasará por ser la norma suprema e infalible de toda verdad eclesiástica, lo será ciertamente por efecto de una exageración, pero no por el de una completa invención. Esto requiere explicación.

La *idea de Iglesia* nació, puede decirse, del trasplante de la esperanza cristiana de Palestina a terreno griego y, si se quiere, de su universalización. Por precaria que consideren los hombres la vida terrenal, es imposible que no se sientan unidos y más o menos solidarios, desde el momento en que se aterran a la misma esperanza de porvenir y en que, al hacerlo, se ven obligados a abandonar el marco de su vida religiosa anterior. Ahora bien, muy pronto, los conversos de las sinagogas de la dispersión son expulsados de ellas por los judíos "duros de corazón", y les ocurre otro tanto a los prosélitos conversos; los paganos ganados para la fe abandonan los templos y todos se unen en un culto que se rinde al *Señor Jesús*. Culto muy elemental todavía, pero que comprende ya la reunión fraternal (los fieles se llaman *hermanos* entre sí), la plegaria en común, un rito de iniciación, el Bautismo y un rito de comunión, comunión entre los iniciados (desde este punto de vista a los fieles se les llama *Santos*, vocablo muy característico), y comunión con el Señor, a su mesa. Pero todos los hombres que *"invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo"*[1], que pueden llamarse sus *Santos y* que son *hermanos* en él, forman parte de la *Iglesia de Dios en* cualquier lugar que habiten;

[52] Ch. Guignebert, *La primauté de Pierre et la venue de Pierre a Rome,* París, 1909; los tres primeros capítulos.

aunque estén dispersos por el vasto mundo, constituyen a sus OJOS la *asamblea* ideal de sus elegidos.

Esta noción la expresa Pablo con gran claridad y, cuando habla de "la Iglesia de Dios que está en Corinto", no debe entenderse, supongo, una agrupación organizada, una comunidad eclesiástica establecida en Corinto, sino solamente, digámoslo así, *el trozo de la Iglesia universal de Dios* que se encuentra en dicha ciudad. Espero hacerme comprender totalmente al decir que la idea mística de la Iglesia *en* Dios nació de sí misma en el espíritu de un hombre como Pablo, de *hecho*, y como inevitablemente, antes de que se haga cuestión de una organización eclesiástica particular. En el tiempo en que el Apóstol nos habla ya de la Iglesia de Dios, sus epístolas nos prueban que la comunidad de Corinto vive todavía en plena anarquía pneumática: quiero decir, que se gobierna de acuerdo con las sugestiones atrevidas de los inspirados. Sabido es que los inspirados son enemigos natos de todos los cleros; así, pues, esa comunidad no tiene clero todavía.

Puede comprenderse que haya llevado esa vida la congregación de los fieles durante el primer período de entusiasmo y de ilusión, cuando cada sábado por la noche los *Santos* esperaban que la aurora siguiente señalara el gran día, tan ardientemente anhelado, del *retorno* del Señor; pero a medida que transcurren las semanas, los meses y los años, sin que llegue esa bienaventurada *parusía*, los inconvenientes de la anarquía se manifiestan, mientras que la unión fraternal se afirma, que la separación de los *Santos* del resto del mundo religioso eleva su esperanza de salvación a la dignidad de religión autónoma. Entonces, hay que pensar en organizar la comunidad particular y, al mismo tiempo, comienza el trabajo inverso del que se realizó en el espíritu de Pablo: cada grupo local de hermanos se convierte en una Iglesia, y la Iglesia de Dios es el conjunto de estas Iglesias particulares, que se escriben unas a otras, que se alientan y se sostienen recíprocamente. Tiende, pues, *primero,* a no ser ya solamente una expresión mística de la realidad, sino un hecho en cierto modo palpable; *después,* y para un porvenir más lejano, pero inevita-

ble, tiende a buscar también para sí, en tanto que ella es ese hecho general, una realización material, una organización que la consagre.

Si imagináramos situarnos a comienzos del siglo II, notaríamos que la idea paulina de la unión de todos los cristianos en Dios está perfectamente establecida y de que se fortifica con la convicción de que no existe realmente sino una buena y saludable doctrina, común a todos y cuyo inconmovible fundamento debe buscarse en la *tradición apostólica.* Se admite generalmente que su depósito se halla en las *Iglesias Apostólicas, o* sea, en aquellas que pretenden remontar su origen a la iniciativa de un Apóstol. De hecho, la Iglesia no es aún más que la *fraternidad* dispersada en las Iglesias particulares, pero está probado que a los cristianos no les gustan los solitarios y que tienen, tanto desde el punto de vista de la consolidación de la doctrina como del de la resistencia a los enemigos amenazantes, el sentido de la agrupación. Por consiguiente, no conciben que una Iglesia, aunque sea perfectamente independiente y dueña de su destino, viva aislada de las demás, como tampoco comprenderían que un *hermano se* apartase de la comunidad de la ciudad en que vive; pero la Fraternidad cristiana, la Iglesia de Dios, no ha recibido todavía ninguna organización que la materialice; un observador extraño, un pagano, no percibe aún más que Iglesias particulares.

II

El origen de las Iglesias particulares es todavía para nosotros un tanto obscuro. Si queremos darnos cuenta, aproximadamente, de cómo se originaron, apartemos primero de nuestra mente la idea católica de la uniformidad, de la regularidad, de la fijeza. De una comunidad a otra hubo durante largo tiempo diferencias bastante notables, y si, en definitiva, todas terminaron evolucionando en la misma dirección, no lo hicieron con el mismo ritmo.

No hace falta buscar muy lejos las causas que reunieron a los hombres vinculados a la misma fe: las cofradías religiosas eran propias del espíritu y de las prácticas de la antigüedad. La necesidad de

hacer frente a la hostilidad de los judíos, que muy pronto se muestra activa, y la preocupación de vivir, muy apremiante, entre los numerosos pobres atraídos desde el principio por la esperanza cristiana, bastan para explicar la constitución de las comunidades. Los peligros de la anarquía y los apenas menores del *pneumatísmo, es* decir, de la inspiración directa tomada como guía de la acción, desórdenes molestísimos e inevitables en ausencia de una disciplina organizada, impulsaron muy naturalmente a estas primeras *fraternidades* a darse un gobierno.

No carecían de modelos: en las dos mitades del Impero romano, la griega y la latina, existían desde hacía tiempo asociaciones o corporaciones religiosas constituidas para una obra común, piadosa o caritativa, *thiases* y *éranes,* aquí, y allá *collegia,* y especialmente *collegia tenuiorum, es* decir, asociaciones de gente modesta; tenían sus administradores elegidos, su caja, alimentada mediante contribuciones y vigilada por delegados especiales. Por otra parte, sabemos ya que los judíos de la *diáspora* se agrupaban, dondequiera que se encontraran y aunque fuesen un puñado, en sinagogas,[53] tal vez diversa, pero regularmente constituidas y organizadas. Los cristianos, provinieran de la gentilidad o del judaísmo, sabían, pues, qué hacer para aprender a gobernarse.

Probablemente ambas influencias, la de las asociaciones paganas y la de los colegios judíos, actuaron a la vez sobre ellos, una más profundamente que la otra, según los lugares y las circunstancias. La necesidad impone naturalmente las funciones, y los nombres de los funcionarios se sacan del idioma corriente: así *presbyteros,* que quiere decir *antiguo; episcopos,* que significa *vigilante; diáconos,* que quiere decir *servidor,* antes que signifar *sacerdote, obispo* o *diácono.* Se provee con mayor o menor diligencia y fortuna a la necesidad de instruir a los conversos, de mantener el orden, las buenas costumbres y la sana tradición de la fe, de asegurar el culto y, en fin, a la de alimentar a los ingentes.

[53] La palabra *sinagoga* sirve, en el siglo II, todavía para designar a la asamblea cristiana.

Basta con que leamos, de comienzo a fin, los *Hechos,* las *Epístolas* paulinas y esas tres cartas seudo-paulinas, ligeramente posteriores a Pablo, llamadas *Pastorales,*[54] para comprender con cuánta rapidez se realiza esa organización una vez empezada. En las postrimerías del siglo primero, ya se pueden ver, al menos en algunas Iglesias, un *obispo* único, *vigilante* general de toda la comunidad, es decir, que parece tener poder absoluto sobre la totalidad de las funciones y, a su lado, *presbíteros* especializados en las funciones espirituales y *diáconos* investidos de funciones materiales.

Lo que consolida y precisa todos esos órganos fijos y estables es, primero, la desconfianza creciente y acaso justificada respecto de los inspirados itinerantes que, con el nombre de *apóstoles, profetas o didasca-los* parecían haber ejercido una influencia preponderante sobre las comunidades durante los primeros tiempos de su existencia —es también la disminución de la autoridad de los inspirados locales: lo excepcional y lo incoherente cansa; la fe del común de los hombres aspira naturalmente a la estabilidad, sinónimo para ellos de verdad; los *dones* que el Espíritu había esparcido, al azar de su albedrío, sobre un número más o menos grande de *hermanos* no desaparecen, por lo demás; van a dar al obispo y fortifican su autoridad—; es también el deseo y el comienzo del ritualismo, que el ambiente impone y que reclama *especialistas;* y es, en fin, la idea, muy pronto consolidada, de que los pastores son responsables ante el Señor de la grey que les ha sido confiada: ¡responsabilidad supone autoridad!

Estas acciones diversas concuerdan en la tendencia a confundir en las mismas personas las funciones, al principio distintas, de instrucción, edificación y administración, o por lo menos, a darle la mayor autoridad respecto de ellas a una sola persona, que es el *obispo monarca*. El advenimiento y el triunfo del episcopado monárquico constituyen la primera etapa de la organización de la Iglesia y han tenido consecuencias incalculables [55] para su existencia a través de los siglos.

---

[54] I-II a Timoteo y Ep. a Tito.

[55] *J. Réville,* Les origines de l'épiscopat, *París, 1894.*

III

La palabra *obispo (episcopos)* significa, como ya dije, *vigilante* y, en ese sentido se usaba a veces en las asociaciones paganas como equivalente de *epimeletas,* que quiere decir *comisario, intendente* y, en ciertos casos, *director,* pero siempre con la significación de vigilancia. Originalmente, los obispos, *porque había varios en cada comunidad,* no se ocupaban de enseñar ni de edificar más que con su buen ejemplo. Su misión era mantener y afirmar la Iglesia en la *práctica* de las buenas costumbres y de los preceptos de la verdadera fe, y tenían poder absoluto sobre lo que puede llamarse lo *temporal de* la comunidad. Los textos más antiguos los consideran más semejantes a los *diáconos* que a los *presbíteros,* y es éste un hecho significativo en lo que respecta a sus orígenes y al carácter de sus primeras funciones.

Su autoridad se desarrolló rápidamente en cuanto, desapareció el episcopado plural; no sabemos muy exactamente cómo se efectuó esa operación; percibimos mejor las causas que la hicieron necesaria. En un tiempo en que el símbolo de fe estaba tan poco recargado de dogmas y en que la formidable inclinación a la sobrevaluación, que conocían la mayor parte de las religiones, se ejercía del hecho de las sugestiones del medio sincretista, con un vigor extremo, era indispensable organizar una defensa vigilante en torno del rebaño, contra los "lobos" de afuera, y contra los de adentro, es decir los *heréticos;*[56] y la defensa parece más rápida y más experta cuando uno solo se encarga de ella. Concentrada en manos de un solo hombre, la autoridad que fortalece el buen orden y asegura la disciplina de la caridad parece más eficaz. Por lo demás, las asociaciones paganas y las comunidades judías tienden, bastante generalmente, a darse una *presidencia,* que asegure la unidad de acción en el grupo y simboliza, por decirlo así, la unión. Entre los *hermanos* cristianos se difunde rápi-

[56] La palabra *herético* aparece por primera vez en la *Epístola a Tito,* 3, 10: *Herético* es, etimológicamente, *el que elige,* pero en realidad, en el tiempo en que nos situamos, es, sobre todo, *el que agrega* inconsideradamente.

damente la creencia de que los Apóstoles previeron los problemas que encontrarían las Iglesias, y de que fueron ellos quienes, para resolverlos, instituyeron el episcopado. Se representan cada comunidad como una especie de resumen de la Gran Iglesia del Señor, y el obispo es legítimamente su cabeza, como Cristo es la cabeza de su Iglesia. Finalmente, una vez que el ritualismo se desarrolla el obispo, por una asimilación algo forzada, pero inevitable, al Gran Sacerdote judío, se convierte en presidente de las *liturgias.*

Como sé ve, muchas razones, de origen y dirección harto diferentes, concurren a concentrar el poder episcopal en manos de un solo obispo. Sin embargo, aunque se queda solo en su función, no es por ello, desde ese mismo día, el amo absoluto en su Iglesia y, durante un lapso más o menos prolongado, según los lugares, aparece como el presidente del *presbyterion,* o sea del consejo que forman los presbíteros; pero esto es sólo una etapa, y ciertas Iglesias de Asia la franquearon ya al comenzar el siglo II. En aquel entonces Ignacio de Antioquía proclama que el obispo es el representante de Dios en la Iglesia, que nadie debe hacer nada en desacuerdo con él y que obrar de otro modo es servir al diablo. Sin duda, tácitamente se entiende que el obispo obra siempre de acuerdo con presbíteros y diáconos, pero finalmente Ignacio escribe: *"Mantened los ojos fijos en el obispo para que Dios os mire" y "¡Es bueno honrar a Dios y al obispo."*[57] es difícil ir más lejos.

Entre el 130 y el 150, aproximadamente, el monarquismo episcopal se impone sucesivamente a todas las Iglesias y su triunfo se ve favorecido y fortalecido por las crisis de distinto orden por las que atraviesa la Iglesia a partir de aquel momento; persecuciones que diezman y dispersan el "rebaño", sobre todo que dejan tras de sí numerosos apóstatas impacientes por volver al redil y a los cuales no se puede recibir sin precauciones; herejías, nacidas generalmente de combinaciones sincretistas de las afirmaciones fundamentales de la fe, de viejos mitos orientales y de las especulaciones de filósofos griegos; muy peligrosas, primero, porque seducen a los hermanos

[57] Ad Polyc., 6, *1;* Ad Smyrn., 9, *1.*

"intelectuales", después porque halagan a los místicos y, a la inversa, a todos los hombres a quienes atrae el aparente realismo de las operaciones mágicas. Además, el contagio del ejemplo reduce rápidamente las resistencias que tal o cual Iglesia particular pueda oponer al movimiento episcopal y, hacia los comienzos del siglo III, los cristianos admiten corrientemente que la unidad de organización, paralela a la unidad de fe, es tan necesaria como ésta.

Desde entonces, se aplican activamente a justificar el hecho consumado. Se persuaden de que el episcopado monárquico ha sido instituido por los Apóstoles, y cada Iglesia presenta una lista de obispos" que se remonta hasta el Apóstol fundador, o, a falta de Apóstol, hasta el discípulo de un Apóstol, o hasta el delegado de una Iglesia apostólica considerado como el fundador. El símbolo de la autoridad del obispo es el pulpito, la *cathedra,* de la que se considera que toda la serie de sus predecesores ocupó antes que él. Cuando se dice, verbigracia; "la silla de San Pedro" se entiende "la autoridad del obispo de Roma". El principio de esta autoridad es, en efecto, la *tradición apostólica,* al igual que respecto de la regla de fe. Más tarde el episcopado monárquico buscará su justificación en diversos textos del Evangelio y principalmente en aquél de *Mateo* 16, 19: "Yo *te daré las llaves del Reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos".*

IV

El obispo monarca es elegido por el pueblo y *ordenado,* es decir, instalado en el *ordo sacerdotalis,* por los obispos vecinos. El pueblo elige a quien quiere en teoría, pero sin contar la influencia legítima y habitualmente capital de las sugestiones de presbíteros y diáconos de la Iglesia, se adivinan ya tentativas para sustraer a su voto la elección. Suele acontecer que un obispo designe su sucesor o que un grupo de obispos provea de autoridad a una sede vacante, pero éstas son todavía excepciones justificadas por circunstancias particulares.

Las condiciones de elegibilidad son todavía amplísimas; quieren que el futuro obispo demuestre ser una persona de buena moralidad, garantizada por el matrimonio a la viudez y de una fe sólida, por con' siguiente, que no sea demasiado nueva; las cualidades intelectuales quedan en segundo plano, y la edad no tiene aún mucha importancia; pero se exige, aunque sin demasiado rigor, que tenga aptitudes físicas generales apropiadas a la función. Todavía no se impone ninguna condición de carácter propiamente eclesiástico; quiero decir que el sufragio popular puede elegir a un simple *hermano;* pero los obispos al menos tienden ya a reclamar el paso previo por otras funciones de la Iglesia; y esto es bastante prudente.

Desde aquellos remotos tiempos, y aunque ocupar el puesto es en ocasiones bastante peligroso, frecuentemente se producen competencias e intrigas para obtenerlo, es también porque hay en ello algo que halaga el espíritu de dominación propio del hombre, del cual, sí creemos en el Evangelio, ni el mismo Cristo pudo preservar a los Apóstoles. Se consideraba al obispo responsable ante Dios de la fe, de las costumbres y de la disciplina de su Iglesia; mas esta responsabilidad, formidable por sí misma, lo engrandecía a los ojos de los demás y a los suyos propios. De hecho, la dirección religiosa y moral de la comunidad le pertenecía, y también el poder disciplinario y penitencial que primitivamente, residía en la asamblea de los *hermanis;* era él quien privaba de la comunión, vale decir, rechazaba prácticamente de la comunidad, excluyéndolo de la mesa eucarística, el pecador que juzgaba escandaloso. Dirigía a los clérigos, administraba los dineros, reglaba los socorros y limosnas y, si era necesario, desempeñaba el papel de juez de paz entre sus ovejas. Especialmente, disponía del poder de los ritos sacramentales, administraba el bautismo y consagraba la eucaristía. De todas sus funciones, es ésta seguramente la que le daba mayor prestigio; su importancia, desde este punto de vista, irá aumentando a medida que sé implante más adelante, en el rito, la idea mágica del sacramento misterioso y todopoderoso. Si se agrega a todo esto el deber que tiene el obispo de visitar a los enfermos y consolar a los afligidos, podemos hacernos

una idea de la amplitud de su papel y de todos los aspectos de su autoridad.

Realmente, el único límite a esa autoridad era el abuso que se hiciera de ella, que provocaba resistencias entre los clérigos y los fieles y, si era menester, una especie de huelga que obligaba al imprudente a dimitir, o a los obispos que lo habían instalado a desposeerlo de su cargo.

Por poderoso que sea en la suya, el obispo no es nada en la iglesia vecina, sólo un hermano a quien se recibe con honor, pero que ni siquiera puede hacer uso de la palabra sin la expresa invitación del *obispo local*. De derecho, cada Iglesia es todavía completamente independiente y libre de normar a su entender su fe y su disciplina. No obstante, el peligro de esta autonomía en el aislamiento se manifiesta ya claramente; si hubiera durado, la Iglesia católica no se habría realizado jamás y los cristianos se hubieran desparramado en sectas minúsculas. La práctica corrige felizmente el derecho: primero, cada Iglesia se preocupa de lo que hace su vecina; las pequeñas, particularmente, copian el modelo de las grandes; los fieles van de una a otra y anudan entre ellas lazos a veces bastante estrechos; los obispos se visitan y, sobre todo, se escriben; en los casos embarazosos se reúnen en pequeños grupos y se consultan. Es así como la autoridad del obispo monarca, tanto de hecho como de derecho, constituye el fundamento esencial de la organización católica, mucho tiempo antes de que se piense en el papa.

El obispo triunfó bastante fácilmente de los laicos, a los que desposeyó de los derechos que ejercían en la comunidad primitiva, le resultó más difícil hacerlo respecto de los demás funcionarios eclesiásticos, presbíteros y diáconos. Tenemos pruebas de resistencias tenaces pero en el fondo superfluas, en primer lugar porque eran aisladas e incoherentes, y, luego, sobre todo, porque no encontraron, para fundarse, razones y principios comparables a los que daban apoyo al episcopado monárquico.

Después de su victoria definitiva, los demás funcionarios ecle-

siásticos —el *clero,* como se comenzará a decir en el siglo III— forman a su lado un *orden,* una categoría especial en el cuerpo de los fieles. Se ingresa en ese *orden* mediante la *ordenación,* de la que el obispo dispone prácticamente como amo, y que no es todavía más que la *instalación* en cargos especiales. Poco a poco, se le agregará a esta instalación un ceremonial particular para cada función, y la idea de una misteriosa *colación* de aptitud que se convertirá en el sacramento del *orden;* pero no se llegó a esto todavía en el siglo II.

En este *orden* clerical *(ordo clericalis)* vemos a los *diáconos,* que deben ser nombrados después del obispo porque son sus auxiliares y algo así como sus ojos, que miran y lo informan, y sus brazos, que ejecutan. Más tarde *(Const. apost.,* 2, 30), se hallará el *tipo de* esa relación entre el obispo y los diáconos en la relación de Moisés y Aaron. Pronto se ve aparecer en las grandes Iglesias un diácono jefe, el *archidiácono.* Todavía en el siglo IV, los diáconos se negarán a aceptar su subordinación jerárquica a los sacerdotes, y en principio obtendrán razón, porque al comienzo sus funciones no eran inferiores a las de los presbíteros; eran "de otra naturaleza y convenía hablar de paralelismo no de subordinación. Pero el tiempo ha borrado poco a poco esas diferencias fundamentales, hasta tal punto que los concilios del siglo IV juzgaron francamente censurable y algo escandalosa la actitud de los diáconos que no querían permanecer de pie delante de los sacerdotes y comulgar después de ellos.

Los sacerdotes *(presbytres)* parecen haber surgido del consejo de ancianos *(sanedrín)* de la sinagoga judía. Forman al principio el consejo de la comunidad que, en realidad, dirige; luego, sus funciones se precisan lentamente en el dominio espiritual y. después del advenimiento del episcopado monárquico, se convierten en delegados y, en caso necesario, en suplentes del obispo en todas las funciones de ese dominio. Por eso se consideran superiores a los diáconos, casi exclusivamente limitados, al principio, a las tareas, de la administración material.

La vida ritual y eclesiástica, al desarrollarse, agrega poco a poco a los diáconos y a los sacerdotes, en el *ordo clericalis,* varios funciona-

rios especializados y subalternos: exorcistas, acólitos, lectores, porteros, que vemos en sus puestos desde comienzos del siglo III, sobre poco más o menos. Los elige el obispo y progresivamente establece la costumbre de considerar que dichas funciones accesorias están destinadas a probar y a fortalecer las vocaciones, que encuentran en seguida su empleo verdadero en el diaconato, el sacerdocio y hasta el episcopado. Ni qué decir tiene que todos estos clérigos deben ser de costumbres irreprochables, pero pueden casarse, aun después de su *ordinatio.*

El clero de aquellos tiempos comprendía también mujeres. Se les llamaba *diaconisas, viudas o vírgenes,* y no es fácil distinguir las funciones particulares que sin duda correspondían a esas tres designaciones, ni precisarlas respecto de ninguna. Se comprende solamente que esas mujeres vinculadas a la Iglesia no tenían que enseñar, sino que servir; parecen haber sido las auxiliares del obispo, en tanto que éste estaba obligado a ocuparse de las *hermanas* en la comunidad. La desconfianza de los cristianos respecto de la tentación sexual parece ser entonces extrema y está fundada en la experiencia; se toman precauciones, a veces un tanto pueriles, para defender de ella a los clérigos.

En teoría, todos los clérigos viven del altar, es decir, de las donaciones y ofrendas de los fieles, pero, siguiendo el ejemplo del Apóstol Pablo, buen número de ellos trabajan asimismo en algún oficio honorable.

Durante largo tiempo, la comunidad cristiana es una pequeña sociedad —como lo era la asociación judía en tierra pagana— en la cual todos los miembros son, por así decirlo, religiosamente iguales, en la que, por consiguiente, la posesión de las funciones o cargos pone entre los que las ejercen y los otros diferencias de hecho pero no de *especie.* Esto cambia paulatinamente. Mientras está viva la idea de la soberanía práctica del Espíritu, que sopla donde quiere, no hay medio de establecer distinción duradera entre el clérigo y el fiel inspirado, y repito que no es tal todavía el sentido de la *ordinatio.* Un simple fiel tiene derecho, si la ocasión se presenta, a bautizar, predi-

car, consagrar la eucaristía, administrar la penitencia. El clero se esfuerza naturalmente por restringir y aun suprimir esta facultad, que limita su propia importancia. La evolución de la ordenación en el sentido de un sacramento, que se considera que confiere al que lo recibe privilegios permanentes del Espíritu para ejercer tal o cual función, al mismo tiempo que desaparece prácticamente la inspiración individual en la asamblea, pone poco a poco al simple fiel, al *laico, en* situación inferior y pasiva respecto de los clérigos.[58]

En la segunda mitad del siglo II, un curioso movimiento pietista, iniciado en Frigia, a instigación de un cierto Montano, tiende enérgicamente a devolver el primer lugar en la Iglesia a los inspirados y a lograr que el clero se limite de nuevo a la mera administración de la comunidad, pero el fracaso de ese montañismo precipitó aún más el resultado contra el que se había sublevado; en verdad, este pietismo era un anacronismo.

V

Evidentemente, la evolución interna de las comunidades cristianas, en los dos primeros siglos, las condujo a la concepción y, por lo menos virtualmente, a la realización de la *idea de la Iglesia católica.* Eso es algo totalmente distinto de la representación paulina de la Iglesia de Dios; ya no se trata solamente de una unión de los corazones fraternales en la misma esperanza, simbolizada, o mejor, expresada, por la invocación común, en todos los lugares, del "mismo nombre divino" ante el cual toda la creación dobla la rodilla; se trata de una unidad de fe, de ritos, de prácticas, de espíritu, de disciplina y también de un principio común de dirección general en la espera de que se constituya el organismo, en lo sucesivo necesario, que lo explicitará y aplicará.

En suma, la idea católica parece proceder de dos componentes principales; uno pertenece, por así decirlo, al plano de la práctica, y

[58] La palabra griega λαός quiere decir *pueblo;* el λαίχός es, pues, d hombre del pueblo cristiano.

el otro al de la teoría.

Ya a fines del siglo II. Tertuliano expresa la convicción corriente diciendo que los *cristianos forman un cuerpo*, cuyos miembros deben mantenerse unidos para bien de todos y para la consolidación de la verdad. Por otra parte, esta unión fraternal no tiene otro fundamento todavía que la idea de que *debe* existir y la buena voluntad de todos; todavía no se ha hecho cuestión de la subordinación de unas Iglesias a otras, con lo cual, por lo menos, el problema se simplificaría. Me basta como prueba la actitud de San Cipriano, obispo de Cartago en el siglo III —sin embargo, gran apóstol de la actitud conciliadora— ante Esteban, obispo de Roma, contra quien levanta a todo el episcopado africano por una cuestión de disciplina, afirmando el derecho imprescriptible de cada Iglesia a gobernarse. La idea del cuerpo cristiano nació, efectivamente, del contacto repetido entre las diversas comunidades, de las conversaciones entre obispos, de cartas cambiadas a propósito de cuestiones apremiantes para todos; tal como la fijación de la fecha de Pascua, o la actitud que se debe tomar ante una doctrina nueva.

He ahí el primero de los componentes mencionados; el otro es la *idea de la fe católica*, palabras que significan, primero, la fe común, general, opuesta a la fe particular y excepcional, por lo tanto herética. Ya dije que esta fe *normal,* en la opinión corriente, es sencillamente la de los Apóstoles, conservada por tradición inmutable en las Iglesias que fundaron. Y, como inevitable corolario, las Iglesias manifiestan que fuera de esa fe no hay salvación. San Ireneo, obispo de Lyon, en el último cuarto del siglo II, desarrolla esta opinión. Tiene como consecuencia práctica favorecer la preeminencia honorífica, en la espera de algo mejor, de las Iglesias *apostólicas: es* decir, empezar a determinar lo que podríamos llamar los futuros cuadros administrativos de la catolicidad. Los *metropolitanos* no aparecen oficialmente hasta comienzos del siglo IV, pero de hecho existen mucho antes. Dicho de otro modo, las grandes Iglesias, las de las grandes ciudades, -ejercen poco a poco sobre las vecinas comunidades menores una influencia semejante a una hegemonía; cuando los concilios

del siglo IV reconozcan la autoridad de los obispos *metropolitanos,* no harán más que sancionar y regularizar lo que ya existe.

Piénsese un instante en las condiciones favorables que reunía la Iglesia de Roma para adquirir la primacía en Occidente y no nos sorprenderemos de que haya llegado a realizar su destino.

Se la llamaba hija del Apóstol Pedro, del que creía poseer la cátedra y la tumba; el Apóstol Pablo la había visitado y, al perecer bajo el hacha del verdugo cerca de una de las puertas de la ciudad, había hecho, por decirlo así, doblemente apostólica la obra de Pedro. Desde fecha temprana la comunidad romana fue numerosa y rica, sus catacumbas lo testimonian, y la generosidad de sus limosnas a las demás Iglesias le vale que Ignacio la llame *"presidenta de la caridad".*[59] Sobre ella recae el prestigio de la capital del Imperio. Mucho antes de que piense en explotar en su provecho varios textos evangélicos para fundar su primacía de jurisdicción, las demás Iglesias de Occidente, de las cuales es, por otra parte, tal vez la primogénita y, con mucho, la madre, no tienen dificultad en reconocerle una primacía honorífica que se impone.

Así, desde comienzos del siglo III, las Iglesias han recibido la organización de la que conservarán por lo menos los cuadros, y están orientadas en el sentido de la duración; también, la Iglesia universal empieza a salir del dominio de la abstracción y del sueño para realizarse en la unión y la confederación de las Iglesias particulares. El porvenir sólo tendrá que desarrollar lógicamente las premisas establecidas desde entonces.

Señalemos en seguida que la organización de los cristianos en comunidades disciplinadas y cerradas, así como la tendencia a la catolicidad, parecen favorecer el exclusivismo cristiano, acentuar la actitud de oposición que toma el fiel ante el incrédulo, la hostilidad que la sociedad cristiana siente frente a la otra. Cuando se miran las cosas de cerca se percibe que esas Iglesias no están, como se jactan de estarlo, aisladas de su medio, que viven en él y de él y que cons-

---

[59] *Dedicatoria de su* Epístola a los romanos.

tituyen maravillosos órganos de reducción, de absorción sincretista, de todo lo que conserva valor de alimento religioso en las religiones que las rodean; mientras la tendencia católica favorece el equilibrio, la combinación en un todo coherente de las adquisiciones particulares y desemejantes. Y desde ahora es posible entrever en potencia dentro de la Iglesia las razones profundas que explicarán la media vuelta que dan el Estado y la sociedad en el siglo IV.

CAPÍTULO IX

ESTABLECIMIENTO DE LA DOCTRINA Y DE LA DISCIPLINA

I.—*Cómo se convierte uno en cristiano al comienzo del siglo II: el bautismo;* sus caracteres y su sentido.—Las especulaciones cristológicas; tres *tipos* principales: *paulinismo, juanismo, docetismo.*—Tendencia común.—En qué se convierte en la generalidad de los fíeles.—Exigencias morales de la fe.—La vida ritual.
II.—*El desarrollo del ritualismo:* complica el ingreso en la Iglesia.—*El catecumenado* y la *disciplina del arcano.*—La institución del catecumenado.—Los *competentes.*—Complicación ritual del bautismo.
III.—*El desarrollo de la creencia.*—Doble -influencia que lo domina: la de los simples; la de los filósofos.—La quimera de la fijeza y *la regla de fe.*—Su historia.—Cómo se plantea el problema de la Trinidad.—Su desarrollo en el siglo II.—Resistencias a la evolución dogmática: ebionistas y alogos.
IV.—*Desarrollo de la vida eclesiástica.*—La existencia del fiel tiende a ritualizarse.—Orígenes de la misa.—El sentido que tiende a revestir la eucaristía.—La *transubstanciación.*
V.—La penitencia: su carácter.—Su reglamentación ritual es todavía elemental.—No hay otros sacramentos a principios del siglo III.—Conclusión.

I

Como sabemos, en el tiempo en que su separación del judaísmo consagra la calidad de religión autónoma que reviste el cristianismo en el mundo grecorromano, no se concibe una religión sin ritos y, puesto que la fe cristiana se da naturalmente como una revelación, no se concibe ya que no se organice en afirmaciones metafísicas llamadas *dogmas*. Así como hemos tratado de ver en qué forma el cristianismo se dio un cuadro jerárquico y órganos de vida práctica, en el curso de los dos primeros siglos, debemos tratar de darnos cuenta de los medios adoptados y los resultados alcanzados, en el mismo lapso, en lo

concerniente al ritualismo y la dogmática.

Si nos situamos a fines del período apostólico, al doblar del primer siglo, comprobamos que es fácil convertirse en cristiano. Basta confesar que Jesucristo es el Mesías prometido por Dios a los hombres, por cuyos pecados ha muerto y que volverá pronto para juzgar a los vivos y a los muertos e inaugurar el Reino de Dios, en el que los justos llevarán con él una vida bienaventurada en su cuerpo resucitado y glorificado. Esto es casi todo. Cuando se cree en ello se recibe el bautismo, rito judío adoptado por los cristianos. En el misterio paulino, tan cargado de simbolismo —y de realismo— síncretista, el bautismo significa, y renueva en cierta manera en el neófito, la muerte y la resurrección del Señor y, para la mayor parte de los conversos, simboliza por lo menos y ratifica el arrepentimiento, el cambio de vida y garantiza la desaparición total de los pecados. Se considera el bautismo como el *sello* del Señor, con el que queda marcado el cristiano, y va acompañado de una *iluminación,* que es un don del Espíritu Santo. Se admite generalmente que este bautismo es la consagración necesaria de la conversión y, al principio, no supone una gran ceremonia; puede ser administrado por cualquier cristiano y recibido sin mucha preparación; es, por decirlo así, un acto de fe y las obras del Espíritu son rápidas. Tal vez ya el bautizado recite una breve fórmula, que expresa las proposiciones fundamentales de su creencia.

Sabemos que éstas se reducen a unas cuantas afirmaciones poco complicadas; pero desde que el neófito ingresa en la Iglesia, se ve solicitado por especulaciones que todo el mundo, seguramente, no admite, pero que excitan un interés apasionado; como es natural, la persona de Cristo es el objeto principal. Una vez desaparecido el pequeño grupo apostólico que lo ha conocido en su forma "carnal", ninguna consideración de orden histórico refrena ni limita las sobre evaluaciones de la fe. En suma, se desenvuelven en torno de tres representaciones iniciales del Señor, susceptibles de ser profundizadas. En primer lugar, la del *paulinismo,* cuyos rasgos principales recordaré:

Jesús fue un hombre celestial, es decir, un hombre que, en sus

elementos espirituales, existía, en el cielo, antes de su encarnación y cuyo principio de vida, diríamos, es el Espíritu divino mismo; *"porque el Señor es el Espíritu";*[60] vino a la tierra para inaugurar una humanidad nueva, de la que es el Adán, una humanidad que liberó del yugo del pecado, aceptando, para redimirla, vivir como un hombre miserable y perecer en un suplicio infamante. "*Es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en Él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles; todo fue creado por Él y para Él. Él es antes que todo y todo subsiste en Él" (Coloss.,* **1,** 15 y ss.) Su persona es, pues, según la notable expresión de Sabatier "el lugar metafísico en que se reúnen Dios y la creación"; su resurrección y su glorificación en Dios garantizan al fiel su propia victoria sobre la muerte. Ya he dicho que esta cristología, en la que se manifiestan las influencias del medio sincretista, es la primera de las *gnosis* cristianas. No dio de momento todos sus frutos; se la comprendió mal y, aun en las Iglesias fundadas por el Apóstol, la olvidaron primero; pero vivía en sus *Epístolas;* la buscaron nuevamente, la creyeron inspirada y se convirtió en uno de los fundamentos en que apoyó la especulación heleno-cristiana.

En segundo lugar, se afianza la cristología juanina, que se apoya en la identificación del Señor con el Logos, lo que, en el primer momento, parece muy semejante a la fórmula paulina "el Señor es el Espíritu", pero que, realmente, encierra un sentido metafísico mucho más hondo, puesto que el Logos, emanación de Dios, es, en último análisis, Dios, y decir "El Señor es el Logos" es casi decir: "El Señor es Dios". Proposición enorme y escandalosa para un judío, lo repito, pero, en cambio, proposición muy aceptable para un griego, que admite fácilmente grados en la divinidad y muy de acuerdo con el sentido en que se orienta la fe viva, que instintivamente exalta siempre más al Señor.

La tercera representación es la de la cristología *doceta* (apariencia) que sostiene que el Señor fue hombre sólo en apariencia, que sufrió y murió sólo en apariencia. El *docetismo* buscaba, mediante

[60] II *Cor.,* 3, 17.

este expediente, eludir la necesidad de imponer al Ser divino una humillante asociación con la carne y sus obras; pero se veía arrastrado a imaginar una concepción de la redención totalmente diferente de la que ha prevalecido en la fe común. Por otra parte, las realizaciones de esta misma concepción varían sensiblemente de uno a otro de los diversos sistemas gnósticos que la adoptaron.

No obstante las diferencias de su punto de partida y, si se quiere, de su espíritu, esas tres cristologías tienden sensiblemente al mismo resultado: el de desprender a Cristo de la humanidad aproximándolo a Dios. Operación dificilísima en sí, porque el cristianismo ha tomado de su judaísmo fundamental un monoteísmo intransigente y, al aceptar que el Señor sea verdaderamente un ser divino, no puede, al parecer, menos que subordinarlo a Dios, como el Sóter de los Misterios se subordina a la Divinidad suprema. Mucho antes de que el pensamiento cristiano se haya orientado hacia la idea de la trinidad de las personas divinas, unidas en una esencia única y, propiamente, en el Ser divino en sí, se ensayaron bastantes combinaciones, muchas de las cuales nos dejaron solamente recuerdos vagos y confusos; pero el común de los fieles no estaba todavía obligado a adherirse a ninguna de ellas, y lo que se le pedía creer no exigía de él un gran esfuerzo de pensamiento.

Lo que se le pedía que *hiciera* era vivir bien, es decir, cuidarse celosamente de todos los desfallecimientos morales considerados por el consenso de los hombres como pecados; era luchar esforzada y constantemente contra los malos instintos de la carne, poniendo una confianza absoluta en la gracia del Padre celestial y en la intercesión del Señor Jesucristo. Del judaísmo conservaron las plegarias frecuentes y los ayunos. Toda la vida ritual está contenida todavía en la reunión eucarística —la asamblea cultural que tiene lugar desde la noche del sábado hasta la aurora del domingo— en que se consagran y consumen ritualmente las especies divinas, el pan y el vino. No es probable que todas las comunidades den ya el mismo sentido a la eucaristía: la mayor parte ven en ella una rememoración de la pasión y una comida de unión fraternal; otras la consideran un medio eficaz de asociarse

al Señor en el acto esencial de su ministerio terrestre, una especie de complemento y renovación de los dones del bautismo. Apenas se advierte o adivina alguna otra práctica, como la unción de óleo, acompañada por la imposición de manos que la Epístola atribuida a Santiago aconseja aplicar a los enfermos: ésta es también, fundamentalmente, una práctica judía.

Tales son hacia comienzos del siglo II la iniciación, la doctrina corriente y el culto de los cristianos; es algo muy sencillo y, al mismo tiempo, muy plástico, en donde empiezan a manifestar su acción, sobre un fondo judío perfectamente reconocible, las influencias de las religiones helenísticas y, sin duda indirectamente, pero también visiblemente, de las concepciones filosóficas griegas que son del dominio público. Tratemos pues de ver cómo, desde que se afirman, se complican a la vez el ingreso en la Iglesia, la creencia y las prácticas.

II

El ingreso en la Iglesia se complica esencialmente por la influencia del ritualismo, que se desarrolla en casi todos los terrenos religiosos desde que empiezan a ser regularmente explotados y que parece ser, además, inherente a la existencia de un clero verdadero. Debe tenerse en cuenta asimismo el temor del falso hermano, que abusará del "Misterio" si se le entrega imprudentemente. Se toman, pues, precauciones contra la profanación. Durante mucho tiempo se creyó que estas precauciones habían terminado por organizarse en un sistema llamado *disciplina del arcano, es* decir, de lo *secreto:* se habría dispuesto por etapas la instrucción y la iniciación del futuro cristiano, y se le habría comunicado el significado último del Misterio en la postrera de esas etapas, y después de pruebas muy probatorias. Se observa algo parecido en la realidad después de la institución del *catecumenado;* dicho de otro modo, después de la organización de un curso regular de instrucción cristiana para uso de los candidatos al bautismo; pero entonces el *arcano* ya no puede ser más que una fic-

ción y una simple figuración ritual, sencillamente porque el significado último del Misterio es el punto de partida y la razón de ser de la conversión. La revelación progresiva casi no es, pues, más que un símbolo, y el converso sabe desde el primer día lo que le dirán el último, o poco menos. Antes del establecimiento del *catecumenado,* el *arcano* no hubiera tenido ningún sentido, y no tiene gran importancia práctica después.

Sin embargo, la simple intención de tomar precauciones para preservar de las profanaciones, si no a las creencias, que era preciso comunicar a todo el que las quisiera conocer, sí por lo menos a lo que yo llamaría ya los *sacramentos,* conduce a establecer una iniciación preparatoria para los aprendices de cristiano. Esto es precisamente el *catecumenado*, cuyo primer testimonio se encuentra en Tertuliano,[61] y que parece haberse establecido generalmente hacia fines del siglo II, sin que, al parecer, se encerrase en las mismas formas exactamente en todas partes. Pero representa en todos lugares una educación y una vigilancia de la fe del neófito por las autoridades de la comunidad.

Para convertirse en *catecúmeno* basta inscribirse en una lista y someterse a varios ritos preparatorios, el principal de los cuales es el exorcismo; luego, transcurrido un período más o menos largo de instrucción y de examen, se pasa a la categoría de los *competentes,* de los aspirantes al bautismo, el cual es administrado por el obispo en ocasión de alguna gran festividad, Pascua o Pentecostés.

Este bautismo se convierte, en sí mismo, en una ceremonia complicada que comporta por lo menos una serie de instrucciones especiales y exorcismos, una triple inmersión, una imposición de manos acompañada por una unción de crema consagrada y una primera comunión. En adelante se entiende que si el simple catecúmeno puede ser salvado, la plenitud de los dones —o carismas— del cristiano pertenecen solamente al bautizado, y que el bautismo, solo, anuda entre el fiel y el Señor los lazos misteriosos que lo ponen en su mano

[61] *De praescriptione,* 41, 2.

como su propio bien. Y no es difícil encontrar el espíritu de los Misterios helenísticos en esta iniciación progresiva, en estos ritos todopoderosos y en la opinión que se tiene de su alcance. Se hacen tan alta idea del rigor de los compromisos que supone el bautismo y del peligro de no cumplirlos, que hombres perfectamente cristianos de corazón juzgan más cómodo y más prudente no pedir el bautismo sino en artículo de muerte. Y es ésta, a pesar de la resistencia del clero, una práctica al parecer bastante difundida, sobre todo entre la aristocracia cristiana, hacia fines del siglo III y comienzos del IV.

III

En cuanto a la creencia, es la fe la que la nutre y amplifica. En un medio, como sabemos, tan impregnado de dogmática, se desarrolló bajo una doble influencia: primero, la de los simples que casi no pueden, sin duda, elevarse por encima de las invenciones y de las sobrevaluaciones mediocres, pero que, aunque soñaran con la inmovilidad de la verdad, eran incapaces de guardar esa estabilidad. Son ellos quienes, desde el primer instante, aceptan e imponen las más comprometedoras adquisiciones de la cristología, porque ellas engrandecen al Señor. En el fondo, los fieles procedentes del helenismo, cuyo espíritu está lleno de las afirmaciones del orfísmo o de los Misterios, no renuncian a ellas con gusto al ingresar en el cristianismo; al contrario, las buscan en él, quieren volver a encontrarlas y, sin siquiera tener conciencia de ello, pero irresistiblemente, las introducen en él.

En segundo lugar, debe tenerse en cuenta la influencia de los filósofos, es decir, de los hombres instruidos, de los hombres que, por su cultura, están preparados para razonar sobre la fe y para convertirse en teólogos. Indudablemente, el cristianismo proclama, desde el principio, que posee toda la verdad; por consiguiente, la filosofía, que tiene como tarea buscarla, ya no tiene razón de ser, y ciertos doctores como Tertuliano, Arnobio o Lactancio no dejan de proclamarlo. Sin embargo, la seducción del pensamiento griego continúa

ejerciéndose sobre la mayor parte de los que la sintieron antes de ceder a la atracción de la fe cristiana. Éstos tampoco quieren, o acaso no pueden, aunque honestamente se esfuercen, prescindir de los datos esenciales y, sobre todo, de los métodos de su especulación de escuela, y los aplican a las premisas de la fe y también a las sugestiones del sentimiento religioso de los simples. Dogmas complicados, como el de la Trinidad, o sutiles, como el de la Transubstanciación, debieron su nacimiento y su organización a las sobrevaluaciones y a los razonamientos de los *filósofos*, estimulados por las afirmaciones a veces contradictorias de los simples.[62]

En un caso como en el otro, y en último análisis, es siempre la fe la que exalta y da excesivo valor a la doctrina y es siempre de su ambiente religioso antiguo de donde toma los elementos que ordena en su nueva creencia.

Como era natural, al salir del período primitivo en que la fe no se normaba, en definitiva, más que por las sugestiones del Espíritu, los cristianos vieron sobre todo el peligro que podía hacerles correr la "subjetividad", es decir, la fantasía individual. Además, padecieron la eterna ilusión de todas las religiones reveladas: la verdad es *una,* por lo tanto *inmóvil*, perfectamente estable, y muy pronto imaginaron que esta verdad estaba íntegramente contenida en la predicación apostólica. Para consolidar esta convicción, tanto como para evitar el peligro de la dispersión de las creencias, o de una puja inconsiderada, se inclinaron a establecer una *regla de fe (regula fidei)* considerada invariable. Esta tendencia se halla perfectamente expresada en la fórmula de Tertuliano: *La fe está contenida en una regla; es su ley y su salvación observar una ley*.[63]

---

[62] Son sobre todo los doctores cristianos de Alejandría los que favorecen esa acción *fecundante* de la filosofía griega sobre los datos de la fe. El más ilustre, Orígenes (siglo III) llega a expresar las "verdades apostólicas" en la lengua de Platón, dicho de otro modo, a reiniciar sobre el cristianismo el trabajo de interpretación platónica y —en menor grado— estoica, antaño emprendido por Filón sobre el judaísmo. Cf. el prefacio de su *De principiis.*

[63] *De praescriptione,* 14: *Fídes in regula pósito est; habet egem et salutem de observatione legis.*

Algunos indicios nos permiten pensar que, desde el siglo I, existieron reglas breves que aprendían de memoria y recitaban los conversos que acudían al bautismo. Lo que todavía se llama el *Símbolo de los Apóstoles* no es más que una regla de fe, muy antigua, puesto que, en su forma primitiva, parece haberse constituido en Roma hacia el año 150 y se atribuyó a los Apóstoles para hacer que todas las Iglesias la aceptaran. Por lo demás, no fue la única de su clase, y los textos de los siglos II y III citan otras más o menos análogas. Las citas que de ellas se hacen nos prueban que había algunas diferencias en cuanto a los símbolos aceptados por las diversas Iglesias, y también que cada uno de esos símbolos conservó durante largo tiempo cierta ductilidad,[64] pero prueban asimismo que todas las Iglesias tenían desde entonces su regla de fe, su símbolo bautismal. Esto es importantísimo, porque las fórmulas de dichos símbolos sirven, por decirlo así, de temas a la meditación de la fe cristiana, y basta profundizarlos teológicamente para que de ellos broten los dogmas.

Naturalmente, el centro de toda esta especulación es la cristología, cuya evolución determina la de todo el resto. Sin entrar aquí en detalles inútiles, señalemos estos tres puntos esenciales: 1º, en principio, la fe no transigía respecto de la afirmación fundamental de monoteísmo; 2º, la culminación lógica de todas las sobrevaluaciones de la fe respecto a la persona y al papel de Jesucristo era su identificación con Dios; 3°, se tendía, a la inversa, a precisar en tres personas, cada vez mejor caracterizadas, es decir, cada vez más distintas, los tres términos que asentaba el símbolo: Padre, Hijo, Espíritu. Y esto quiere decir que la fe se aferraba, con creciente firmeza, a proposiciones contradictorias.

Para salir de la confusión, el buen sentido sólo podía elegir entre dos soluciones; la de abandonar francamente el monoteísmo y resignarse al *triteísmo* o la de abandonar la distinción de las personas de

[64] El *Símbolo de los Apóstoles* ha sido varias veces retocado para cerrar el camino a tal o cual herejía. Para darse cuenta de la *ductilidad de* que hablo, basta comparar tres textos de Tertuliano. *De virginibus velandis,* **1,** *Adversas Praxeam, 2, De praescriptione,* 13.

Dios y caer en el *modalismo*, es decir, la de considerar a cada una de las personas como una simple modalidad, como uno de los aspectos esenciales del Ser divino único. Ahora bien, la mayoría de los cristianos no ha querido elegir y ha pretendido mantener, a la vez la unidad indivisible de Dios y la existencia en él de tres personas distintas. Esta paradoja provocó innumerables debates, en el curso de los cuales surgieron problema tras problema y dificultad tras dificultad, que causaron a la Iglesia un trastorno espantoso, y no se apaciguaron hasta el siglo V aproximadamente, cuando se desmoronaron las fórmulas teológicas ininteligibles a la razón.

Desde el curso del siglo II, se sabe que Jesucristo es Hijo de Dios, según una generación especial, pero directa; que es Dios también y organizador del mundo por voluntad del Padre y con el auxilio del Espíritu. La ortodoxia respecto de la relación del Hijo con el Padre tiende a constituirse rechazando, a la vez, tres interpretaciones diferentes de esa relación:

1º, la tesis *adopcionista*, netamente formulada en Roma por Teodosio, a fines del siglo II, y según la cual Jesús hombre había sido, diríamos, *adoptado* por Dios como Hijo suyo, por una especie de incorporación del Logos, de la que lo habían hecho merecedor sus virtudes particulares;

2º, la tesis *modalista* que suponía que Dios, esencialmente Uno, se manifestaba en funciones diversas, como las de Creador, Salvador, Inspirador, sin dejar, no obstante, de ser él mismo; hasta tal punto que, en rigor, podía decirse que el Padre había sufrido la Pasión, al mismo tiempo que el Hijo y el Espíritu; cierto Praxeas enseñaba esto en Roma hacia el año 190;

3º, la tesis *gnóstico*, demasiado multiforme para reducirla a una fórmula, pero de la que puede decirse que se representaba a Cristo como a un ser divino, un Eon, intermediario entre la perfección divina y la imperfección humana. Las sectas gnósticas son generalmente *docetas*, es decir, que no consideran la vida humana de Cristo, su tránsito encarnado, más que como una apariencia.

Los debates engendrados por esas divergencias cristológicas nos parecen confusos, y tan alejados de lo que estamos habituados a considerar como discusiones razonablemente llevadas que a veces nos cuesta trabajo tomarlos en serio. No debemos quedarnos con .esta impresión; tuvieron gran importancia, porque obligaron a la fe común a revisar sus propias afirmaciones de verdad y a precisarse a sí misma. No olvidemos que la mayor parte de los dogmas han sido determinados y modelados a golpes *de negaciones* y de anatemas: la opinión que prevalece y se afirma es, por definición, la que no es condenada, o la contradicción de la que se rechaza. Los procedimientos de razonamiento son los de la sofística y la dialéctica formal de los griegos; los conceptos que poco a poco se superponen a las creencias primeras y las transforman en dogmas proceden de la metafísica helénica y se expresan en fórmulas con el auxilio de su vocabulario.

Lógicamente, esa evolución encontró oposiciones. Ciertos hombres se adhieren a las formas antiguas de la fe apostólica y a las tradiciones del judeocristianismo primitivo; son probablemente los descendientes directos de las primeros fieles palestinos, porque se los encuentra particularmente allende el Jordán, durante largo tiempo todavía en la región en que los cristianos de Jerusalén, huyendo de la ciudad, se refugiaron después de la gran rebelión judía del año 66. Las Iglesias helénicas no tardan en acusarlos de pensar *pobremente* del Señor y los desprecian llamándolos *ebíonitas* (Los *Ebionim: los pobres).* Sabemos ya que en tiempos de Justino se empieza a dudar de su salvación y no está lejano el momento en que en la gran Iglesia se los considerará, unánimemente, heréticos. En verdad se trata solo de rezagados que se obstinan *en* conservar creencias anticuadas e inadaptables al medio griego. Se entrevén igualmente resistencias harto tenaces a la constitución de la teología del Logos, por la cual se preparó y finalmente se fundó el dogma de la Trinidad. Pero los *alogos*, como se les llama a esos reaccionarios, no tienen, como los ebionitas, la menor probabilidad de detener la corriente que arrastra la fe cristiana hacia la constitución de una metafísica dogmática,

cada vez más complicada y cada vez más alejada de las afirmaciones apostólicas.

A fines del siglo II, ese trabajo de dogmatización está apenas bosquejado, pero sus tendencias son muy visibles y ya no se modificarán esencialmente. Desde entonces, la esperanza cristiana se ha convertido en la religión cristiana, la religión cuyo dios verdadero es Jesucristo. Queda definitivamente separada del judaísmo y, lejos de profesar respecto de él sentimientos filiales, reniega y maldice de él como del más intratable enemigo de la Verdad.

IV

Otro rasgo más manifiesta la consolidación del cristianismo en las formas de una religión autónoma y exclusiva, y es el desarrollo cada vez más amplio y profundo de la vida eclesiástica. Quiero decir que, cada vez más, el individuo, considerado desde el punto de vista religioso, tiende a absorberse en la comunidad, a subordinar todos los actos esenciales de su vida a la dirección o, por lo menos, a la influencia de personas que son las autoridades constituidas de la Iglesia, y de ritos que expresan el acto de presencia del Señor en medio de sus fieles y los unen verdaderamente entre sí en Él. No debemos hablar en seguida, y en rigor, de *sacramento,* sobre todo no debe aplicarse desconsideradamente el término a todas las prácticas de la Iglesia antigua que, por intermedio del obispo, se vinculan, por ejemplo, al matrimonio o a la muerte de los fieles, pero es muy cierto que, y por el solo hecho de que se tornan rituales, dichas prácticas tienden a convertirse en sacramentos, es decir, en operaciones misteriosas de las que manan, como espontáneamente, gracias especiales.

Hemos visto cómo se complicó ritualmente y se precisó sacramentalmente el bautismo; menos rápidamente, pero todavía prestamente, evolucionan en el mismo sentido dos antiguos usos de la vida eclesiástica: la eucaristía y la penitencia.

La reunión eucarística que conocía la comunidad primitiva, se

transforma, en el curso del siglo II, en la *misa,* es decir, en un conjunto ordenado de lecturas, plegarias comunes, instrucciones y cantos, cuyo punto culminante lo señalan la consagración de las especies eucarísticas y la comunión. No hay perfecto acuerdo sobre el sentido profundo y los verdaderos caracteres que revestían esos ritos en aquel período remoto de la vida cristiana, y no hace mucho se discutió largamente si el mueble eclesiástico utilizado para la consagración era ya un altar o todavía una mesa. Lo que, por lo menos, es cierto es que la eucaristía era, desde entonces, considerada como un *misterio,* que procuraba a los fieles la comunión del Señor, según la concepción prevaleciente ya en la doctrina de Pablo. Los alimentos eucarísticos, el pan y el vino, son considerados como un alimento sobrenatural, que es menester recibir, so pena de correr gran peligro, en disposición religiosa particular.

Y como en este rito se unen el recuerdo de la muerte del dios, y la creencia de la eficacia redentora de esa muerte, a la antigua idea fundamental de la comunión divina por absorción del dios, es inevitable que la idea de sacrificio forme parte de él a su vez. Esto es necesario no solamente porque todas las religiones del ambiente en que se forma el cristianismo practican el sacrificio y es difícil deshabituar a los hombres de una noción tan comúnmente aceptada, sino también porque la idea de la renovación mística de la muerte del dios está, bajo modalidades más o menos análogas, arraigada en el culto de la mayor parte de las divinidades de la Salvación. Se entiende que ya no se trata, en verdad, de la *conmemoración* del sacrificio inicial de redención efectuado en el Calvario, porque si la eucaristía fuera sólo eso, no tendría más valor que el de un símbolo; es un sacrificio, en el que el dios vuelve a ser la víctima voluntaria, al tiempo en que recibe el homenaje de la oblación, y cuyo resultado es la producción de una fuerza *(dynamis)* mágica, generadora de beneficios místicos inapreciables para todos los participantes. Se ha dicho, muy justamente, que esta representación eucarística correspondía a la introducción en el cristianismo de un "trozo de paganismo", del paganismo de los Misterios, se entiende.

Esta representación tendrá consecuencias prácticas y dogmáticas de primordial importancia.

En los cultos orientales de los dioses que mueren y resucitan, la liturgia insiste tan pronto sobre la celebración de la muerte, como sobre la de la resurrección del Sóter, y una vez, hasta donde podemos juzgar, se reparte entre los dos episodios igualmente. En el cristianismo primitivo, el de los Doce, la resurrección toma el primer lugar porque aparece como la garantía de la gran esperanza: el próximo retorno de Cristo y la inauguración del Reino. A medida que el retardo de la *parusía* hace la espera normalmente menos apremiante, la importancia de la resurrección del Señor se transpone en la fe, por decirlo así, y, de ser garantía de la inminente llegada del Reino, pasa a ser garantía de la resurrección de los fieles al fin de los tiempos. Ya Pablo[65] le hace desempeñar este papel. En cambio, la eucaristía cobra más alta significación a medida que se amplía la especulación sobre la encarnación y la salvación por la cruz del Señor, y así Pablo, que califica toda su predicación de "discursos de la cruz", agrega a la tradición primitiva sobre la última cena de Jesús las adiciones esenciales que hacen de esa cena la realización anticipada del misterio explícitamente expresado por la Pasión, que la eucaristía se considera que expresa, a su vez, indefinidamente. Ésta se convierte, así, en el acto litúrgico central del culto cristiano, y en la fuente esencial de la gracia del Señor, colocada por él en medio de la comunidad que "invoca su nombre".

Se convierte en todo esto sólo porque se implantan en la conciencia cristiana, primero, la convicción de que el Señor está *realmente presente* en la asamblea eucarística, en contacto directo y en comunión inmediata con sus fieles, y luego, la noción de lo que llamamos la *transubstanciación*[66] Se entiende que, por virtud de la consagra-

---

[65] I *Cor.,* 15, 12 y ss.

[66] Cf. I *Cor.,* 11, 23 y ss. No quiero decir que sea el propio Pablo el que forjó la fórmula que contiene a la vez la afirmación de que el pan consagrado es el cuerpo "que fue entregado por vosotros" y el cáliz la de "la Nueva Alianza en mi sangre", y la orden de "hacer eso", es decir, de repetir sobre las especies pan y vino los mismos ademanes y las mismas palabras; "en memoria mía": creo que la capital sobrevalua-

ción, se opera un cambio del pan en carne y del vino en sangre de Jesús, de modo que la absorción de las especies consagradas constituye una *incorporación,* a la vez material y espiritual, del Señor al cristiano, y del Señor bajo la forma que él mismo indicó que era la apropiada para el cumplimiento del misterio.

Seguramente, estas realizaciones dogmáticas no hallan su fórmula al primer esfuerzo, y los textos [67] en que las entrevemos primero no están exentos de vacilaciones y de obscuridades; lo contrario sería sorprendente. No obstante, desde fines del siglo II, si la constitución sobrenatural de la eucaristía no está perfectamente terminada, las direcciones generales de las que sacará los elementos están determinadas.

V

La penitencia se halla, evidentemente, menos adelantada en aquella época, pero el sentido de su evolución está igualmente señalado.

No se trata aquí de la penitencia que el pecador puede imponerse en privado, cuando se arrepiente de sus faltas, ni de la corrección moral que será su fruto para él; estas acciones son obligación de todo cristiano y constituyen, desde la predicación de Jesús, el fundamento de su moral práctica; pero mientras no sean notorios públicamente y no escandalicen, tales desvíos sólo interesan a, su conciencia. Ocurre todo lo contrario respecto de los desfallecimientos por los que pone de manifiesto a los ojos de sus hermanos una flaqueza tan inquietante para su salvación como temible para las almas débiles. Desde muy temprano, la comunidad cree tener un doble deber ante el pecado patente: el de enderezar a su autor mediante una advertencia fraternal y el de tomar precauciones para que no perjudique a nadie más que a

---

ción eucarística que esta formula supone ha sido la obra de la comunidad helenística en que se formó el Apóstol y que le fue transmitida como "palabra del Señor".

[67] Están agrupados en *L'Eucharistie et la Pénitence* de Rauschen (traducción francesa). París, 1910.

sí mismo. De ahí proviene la necesidad de constituir una disciplina eclesiástica que provea a la reparación de la falta pública, que separe de la comunidad al pecador escandaloso y lo haga entrar nuevamente cuando haya dado satisfacción. Dicha disciplina adquiere rápidamente el aspecto de un cuerpo de ritos, según la inclinación a que tienden todos los actos de la Iglesia, y, en razón de la importancia —tanto para el culpable como para la comunidad— que adquiere en la vida Cristiana, es fatal que sus operaciones cobren el valor y el sentido de un sacramento: el de restituir al penitente perdonado la capacidad de recibir de nuevo las gracias saludables que favorecen a la sociedad de los *Santos.*

Al concluir el siglo II, la reglamentación ritual de la penitencia ha alcanzado ya un desarrollo y una precisión muy grandes, pero, a decir verdad, su teología sacramental no parece estar siquiera bosquejada. Sin embargo, desde entonces parece ser necesaria, y existe en potencia en los ritos de que disponen las autoridades eclesiásticas para *atar* y *desatar* en la tierra como en los cielos.

Al iniciarse el siglo III, los textos, leídos sin haber tomado previamente partido, no nos revelan la existencia, en ningún grado, de los otros cuatro sacramentos que el transcurso del tiempo le impondrá a la Iglesia; la confirmación, el orden sacerdotal, el matrimonio y la extremaunción. No quiero decir que no nos sea posible percibir sus gérmenes en varias prácticas que ya estaban en uso en la liturgia, sino que entiendo que los cristianos de aquel tiempo no los sospechaban todavía.

Desde entonces, el cristianismo queda constituido en religión original; tiene su dogmática, su liturgia, su disciplina que, por elementales que sean todavía, poseen ya sus fundamentos esenciales y sus direcciones principales para el porvenir. No nacieron por una especie de generación espontánea, y es obvio que se constituyeron gracias a un sincretismo, que tomó del ambiente oriental —el de Israel, el de las religiones de Misterios y el del pensamiento helénico— todos sus elementos. Gracias al mismo método sincretista, las tres cobrarán el desarrollo que el porvenir les impondrá; absorberán poco a poco y

asimilarán, no sin vacilaciones en la elección, ni desacuerdos en la adaptación, es cierto, pero sin detenerse jamás, todo lo que el mundo grecorromano encierre de religión viva y perdurable. *Operación inconsciente,* sin duda, pero proseguida sin pausa, hasta el momento en que se manifestará, sin contradicción posible, la caducidad de todos los cuerpos religiosos que la fe y la liturgia cristianas habrán vaciado de su sustancia.

CAPÍTULO X

EL CONFLICTO CON EL ESTADO Y LA SOCIEDAD

I.—Cómo este conflicto hace difícil el éxito del cristianismo.—*Las responsabilidades.*—Las negativas de los cristianos y las exigencias *del Estado.*—La oposición entre el cristianismo y *la sociedad.*—La opinión corriente sobre los cristianos.—Su importancia práctica.

II.—*El punto de vista del Estado* se afirma en el siglo III: semejanza del cristianismo con el anarquismo.—Los príncipes perseguidores.—Por qué las persecuciones no dieron resultado.—Cómo se prepara el cambio de frente del Estado y de la sociedad.—*El compromiso de Constantino* y el edicto de Milán.—Sus causas.—Sus condiciones y su inestabilidad fundamental.

III.—*Las concesiones de la Iglesia.*—Sus límites.—Por qué la actitud adoptada por Constantino es insostenible.—La Iglesia de Estado al terminar el siglo IV.—El fin del paganismo.—Resistencia de la aristocracia: por qué y cómo se doblega.—Resistencia del mundo intelectual.—Resistencia de los campesinos; su cristianización aparente.

I

El éxito del cristianismo se vio retrasado y por un instante pudo parecer comprometido por la violenta hostilidad que le manifestaron el gobierno romano y la sociedad pagana, que se expresó en lo que llamamos *persecuciones.*[68]

---

[68] Las persecuciones han sido objeto de numerosos estudios. *L'Histoire des persécutíons de* Paúl Allard, famosa en el mundo católico, carece dé espíritu crítico. Se leerá provechosamente:

L'intolérance religieuse et la politique de Bouché-Leclerq, París, 1911; *The early persecutions of the christíans* de L. Hardy Canfield, Nueva York, 1913, que indica bien las fuentes y hasta las da a menudo *in extenso; L'Impero romano e il crístianesimo,* de A. Manaresi, Turín, 1914, que expone claramente el problema en conjunto y contiene todas las indicaciones bibliográficas útiles. El mejor libro general es el de Linsenmayer: *Die Bekampfung des Christentums durch den rómischen Staat bis zum*

En la contienda entre el cristianismo y el Estado cada uno de los adversarios tuvo su parte de responsabilidad. Los cristianos de la primera época creyeron inminente el fin del mundo y lo deseaban; muy naturalmente, se desentendían de los cuidados y deberes de la vida terrenal y, en su corazón, el amor a la Jerusalén celestial perjudicaba notablemente al de la patria romana. El servicio militar les resultaba odioso, porque suponía obligaciones idolátricas y porque execraban la guerra; su participación en el servicio civil les parecía superflua; sobre todo, se rehusaban obstinadamente a tomar parte en ninguna de las manifestaciones de lealtad que el gobierno imperial reclamaba, porque todas revestían carácter religioso. Su conciencia religiosa era muy quisquillosa y los obligaba a oponer buen número de *non possumus* a las exigencias más usuales de la vida cívica. El Estado pagano no podía tolerar la actitud de esos hombres cuyo número crecía sin cesar y que parecían haber tomado por divisa la frase de Tertuliano: *secessi de populo: Me he retirado del pueblo.*

Seguramente, no todos los fieles mostraban respecto a las exigencias de la vida ciudadana el exclusivismo intransigente de un Tertuliano, puesto que el rudo apologista confesaba que había cristianos en el ejército y en los empleos públicos, pero la lealtad silenciosa no bastaba para compensar, a juicio de los- gobernantes, las demostraciones desconsideradas o, por lo menos, las resoluciones porfiadas y ostentosas, las declaraciones previas de los exaltados. Aquéllos comprometían a todos los demás irremediablemente, porque eran los únicos a quienes los magistrados tenían ocasión de ver de cerca y de oír.

Por otra parte, si el Estado practicaba una real y amplísima tolerancia respecto de las religiones no oficiales, ponía, sin embargo, algunas restricciones, que juzgaba indispensables para su propia existencia,

Por ejemplo, quería que todos los cultos mostraran deferencia al culto oficial, y exigía que, llegada la ocasión, todo ciudadano estu-

Tode des Kaisers Julián, Munich, 1905.

viera dispuesto a probar su patriotismo pronunciando un juramento "por el genio" del Emperador, participando en un sacrificio en honor del *numen Augusti*. Además, desconfiaba mucho de las supersticiones que turban el alma liviana de los hombres y, desde su punto de vista, la fe cristiana, de origen oriental, exaltada y mística, extraña a todo lo que el hábito romano consideraba como una religión, puesto que no tenía templos, ni dios figurado, parecía ser, según opinión de Plinio *"una superstición disforme y sin medida": superstitionen pravam et immodicam.* Finalmente, el Estado temía sobremanera las sociedades secretas, y su policía sabía que los cristianos se reunían de noche sin autorización.

Los cristianos no aceptaban que pudiera ser delito frustrar las celadas del demonio, que se ocultaba tomando la apariencia de ídolo, resistir a sus sugestiones, sacrificar todo a Dios y reunirse para darle gracias y rogar todos juntos. Su conciencia oponía su reivindicación victoriosa a las exigencias del Estado y a las obligaciones de la ley. Tertuliano expresaba la impresión de los mejores de ellos cuando escribía: *legis injustae honor nullus,* es decir: *no se está obligado a respetar una ley injusta,* y, naturalmente, era el escrúpulo cristiano el que decidía sobre la calidad de toda ley. El Estado no puede tolerar semejante independencia.

Esta incompatibilidad de puntos de vista entre el Estado y los cristianos, existía también entre estos últimos y la sociedad; no respetaban ninguno de sus prejuicios, ninguna de sus costumbres y casi ninguno de sus principios. Un Tertuliano (fines del siglo II y principios del III) calificaba al matrimonio y la procreación de los hijos como una lamentable concesión a las exigencias de la carne; para él, los únicos bienes verdaderos eran los espirituales; condenaba los goces y distracciones de la vida; destruía las distinciones sociales y confundía en la misma fe al amo y al esclavo; sobre el siglo entero arrojaba su orgulloso menosprecio.

No faltaban, entiéndase, cristianos dispuestos, desde entonces, a avenirse con la vida común y no todos tenían alma de mártir, pero el pueblo, ordinariamente, juzgaba a la Iglesia por los individuos que se

imponían a su atención y los paganos de las clases altas entreveían el peligro que para sí mismos, para su condición y sus privilegios, representaban aquellas proclamaciones de apariencia tan revolucionaria.

Se concibe que el Estado y la sociedad, incapaces de comprender lo que había de noble en el exclusivismo cristiano, se hayan sentido profundamente irritados; que la sociedad les haya tomado horror a los fieles, arrojando sobre ellos todas las calumnias antijudías, y que el Estado los haya perseguido. Al finalizar el siglo II, la cuestión parece estar planteada de tal modo que sólo puede resolverse mediante la desaparición de uno de los dos adversarios, y el cristianismo no parece estar realmente en capacidad de resistir el asalto de las autoridades públicas, incitadas y sostenidas por la opinión casi general. Los hombres instruidos menosprecian a los cristianos, ya porque los consideren judíos extraviados de los que la Sinagoga ha renegado, ya porque desdeñen informarse de su doctrina; el pueblo los odiaba en razón de la singularidad de sus vidas y de los rumores abominables que corrían acerca de sus asambleas.[69]

Ese odio, que se expresaba en manifestaciones violentas, fue inicialmente la causa principal de las persecuciones. Los magistrados intervenían para calmar el tumulto y para dar satisfacción a la ciega pasión de la multitud; procesaban a personas que por su gusto hubieran dejado tranquilas probablemente. Sabían que no eran muy peligrosas y que si su manía de intolerancia religiosa era condenable y aun delictuosa, no suponía ni la práctica del crimen ritual, ni la grosera inmoralidad que les atribuían detestables murmuraciones. No obstante, la negativa de los cristianos a "jurar por el genio del Emperador" y de honrar su imagen quemando delante de ella algunos granos de incienso, acarreaba la acusación de lesa majestad y la muerte; por eso el siglo II conoció mártires, especialmente en Asia Menor, durante el gobierno de Trajano, y en Lyon, durante el de Marco Au-

[69] Los malintencionados hacían recaer sobre ellos las viejas acusaciones surgidas del antisemitismo: las del homicidio ritual y las orgías secretas, complicadas con refinamientos indecentes.

relio, en el año 176.[70]

II

El Estado casi no advirtió el peligro social que parecía encerrar el cristianismo hasta el transcurso del siglo III; pero empezó a juzgarlo como una especie de anarquismo. Fueron los mejores príncipes, los más sujetos a los deberes de su dignidad y, como diríamos ahora, los más patriotas, quienes se mostraron los más encarnizados enemigos de las Iglesias cristianas. Emperadores como Decio, Valeriano, Galerio y Diocleciano, en la segunda mitad del siglo, tuvieron claramente la intención de cortar por lo sano la propaganda, de desembarazarse del clero y provocar, por la abjuración obtenida bajo amenaza de suplicio, la desaparición total de la religión nueva. No retrocedieron, para lograr su propósito, ni ante las más feroces medidas de fuerza, ni siquiera ante numerosas ejecuciones. Varias acusaciones de derecho común se ponían en juego al mismo tiempo para agobiar a los fieles: religión ilícita, sociedad secreta, lesa majestad, negativa de obediencia si se trataba de soldados, *ignavia, es* decir, negligencia en el cumplimiento de los deberes de la vida pública y privada y hasta magia. Por lo demás, estas acusaciones, cuando se aplicaban a los cristianos, presentaban la singularidad «de que se desistía inmediatamente de ellas si el inculpado consentía en decir que renunciaba a su fe, lo que permite suponer que, en suma, era la religión cristiana solamente lo que se perseguía. Uno se pregunta si desde los tiempos de Nerón no la habrá prohibido, pura y simplemente, alguna ley especial; no está probado, pero no es imposible. En la práctica, las cosas ocurrían como si el simple hecho de confesarse cristiano implicara crímenes y delitos penados con la muerte. El procedimiento en materia criminal de los romanos era habitualmente rudo; en los procesos cristianos lo era al máximo, porque en materia de lesa majestad

---

[70] Dejo de lado la llamada persecución de Nerón, que no parece haber sido más que una utilización accidental de los prejuicios populares para desviar del Emperador la sospecha de que había prendido fuego a Roma en el 64.

el derecho de *coerción* del magistrado no conocía límites; se ponían en ejecución los tormentos más bárbaros para obtener la abjuración del mártir. Naturalmente, el temperamento particular de cada juez los mitigaba, o, por el contrario, agravaba la tortura.

Felizmente para los cristianos, el esfuerzo dirigido contra ellos por el Estado fue siempre incoherente e intermitente; jamás, ni en los peores días de Diocleciano, se llevó a fondo; jamás se sostuvo durante largo tiempo, de modo que entre cada crisis la Iglesia se reconstituía. Las persecuciones hicieron seguramente víctimas, pero en la masa cristiana propiamente dicha, sólo llegaron a provocar apostasías transitorias y, a veces, en cambio, un entusiasmo contagioso. Frecuentemente se han repetido las palabras que Tertuliano lanzó como un desafío a los perseguidores: *sanguis martyrum semen christianorum: la sangre de los mártires es simiente de cristianos.* El tiempo las justificó, y las piezas hagiográficas que nos quedan nos ofrecen ejemplos muy curiosos de contagio mental. Especialmente en los intervalos de las crisis, la Iglesia sacaba gran partido para su propaganda del testimonio de la sangre.

A comienzos del siglo IV, después del fracaso de la persecución de Diocleciano, el Estado comprendió que los cristianos eran ya demasiado numerosos para conseguir algo con la violencia. Y, por otra parte, estudiando bien el problema, le parecía que ya no se planteaba en iguales términos que en el siglo II.

El cristianismo ya no era religión de zapateros y bataneros; había hecho adeptos en las distintas clases sociales, y a medida que crecía el número de fieles se había establecido en la Iglesia un término medio de opiniones tranquilizadoras. Ya no se esperaba el fin del mundo de un día para otro; se adaptaban a las costumbres y casi a los prejuicios corrientes; había cristianos en el ejército, en la administración, y las autoridades eclesiásticas lo consentían; la moral y la resignación cristianas habían afirmado todos los principios sociales. Por encima de todo, la sociedad de los fieles, unida, disciplinada, guiada por jefes obedecidos, ofrecía al Estado el agradable espectáculo del orden fundado en un gobierno bien regido y en el cual se

manifestaba ya el espíritu político. Por último, los prejuicios contra la vida cristiana, tan difundidos entre el pueblo en los dos primeros siglos, habían desaparecido paulatinamente, a medida que la expansión de la Iglesia, favorecida por algunos períodos de tolerancia, la había llevado a vivir ante los ojos de todos. Podía pensarse en un pacto conciliador.

Las circunstancias lo precipitaron.[71] Sucedió que en el año 311, el más celoso de los perseguidores, el emperador Galerio, reconociendo la inutilidad de sus esfuerzos y obligado a ceder ante los problemas que le planteaba la invencible obstinación de la Iglesia, se resignó a tolerarla y poco después murió. Su edicto de tolerancia les dio, muy justamente, a los cristianos la impresión de haber ganado la causa, y su muerte dio origen a una disputa por el poder entre varios competidores, en la que cada uno de los rivales procuraba atraerse el mayor número posible de partidarios. Se le ofrecía a la Iglesia la gran oportunidad de hacerse pagar su apoyo, que su fuerza y sobre todo su universalidad hacían particularmente precioso. Pues bien, uno de los beligerantes les inspiraba confianza y había dado ya señales de tenerles buena voluntad: éste era Constantino.

Todavía no era cristiano, pero practicaba un sincretismo muy amplio. Como su padre Constancio Cloro, que, al parecer, había escamoteado los últimos edictos de persecución, armonizaba en su espíritu el respeto por la antigua religión y el temor al Dios de los cristianos. Además, había conocido a muchos sacerdotes en la sociedad de su padre; se había compenetrado de sus verdaderas inclinaciones y descubierto que, aunque mantenían los principios sobre los que se había fundado el cristianismo antiguo, no rehusaban, en la práctica, hacer las concesiones indispensables al Estado. Comprobó que la

[71] Consúltese, de P. Batiffol: *La paix constantinienne et le catholicisme.* París, 1914, teniendo en cuenta, sin embargo, el punto de vista católico y las tendencias apologéticas del autor; de T. Bacci Vennti, *Dalla Grande persecuzione alla vittoria del Cristianesimo.* Milán, 1913; de C. Bush Coleman, *Constantino the Great and christianity,* Nueva York, 1914, muy buen estudio de las fuentes y de las leyendas, con extensa bibliografía; de Ed. Schwartz, *Kaiser Constantin und die Christliche Kirche,* Leipzig, 1913, obra de divulgación científica.

persecución no solamente había fracasado, sino que trastornaba gravemente la vida corriente, porque el odio del pueblo del que antaño los cristianos habían sido objeto, casi había desaparecido una vez que éstos fueron muy numerosos, que se los conocía mejor y, sobre todo, que vivían como todo el mundo. Sabía que la Iglesia constituía una fuerza muy activa, y que todos los príncipes que la habían combatido conocieron algún infortunio. Finalmente, estaba enterado de que su adversario Majencio procuraba el apoyo de todos los dioses paganos mediante oraciones, sacrificios y hasta operaciones mágicas, además de contar con un ejército numeroso y aguerrido. A él sólo le quedaba recurrir a Cristo.

Quizá sus resoluciones y sus esperanzas llegaran a exteriorizarse y a presentársele en forma de una visión que más tarde precisó al narrarla; en todo caso, salió vencedor y se creyó más o menos deudor de Cristo. El agradecimiento, la fe, la política le inspiraron el edicto de Milán (313), que concedía un lugar entre las divinidades respetables al poderoso dios de los cristianos y pretendía establecer la igualdad, ante el Estado, de todas las religiones, sobre la base de la libertad de conciencia. Pero, a decir verdad, a la Iglesia no le interesaba tal solución y el Estado no podía atenerse a ella.

III

Obligada, por la fuerza de las cosas y por un sentido muy práctico de la realidad, a hacer a las exigencias de la vida pública y social todas las concesiones necesarias, la Iglesia cristiana no había renegado no obstante de sus principios: depositaría de la verdad divina, veía en cada pagano un satélite de Satanás, y la sola idea de una igualdad de trato con el paganismo le parecía un ultraje, que únicamente la necesidad podía hacerle tolerar. Además, no había ninguna razón para dejar de seguirle quitando a las creencias paganas toda su savia, puesto que ya había obtenido provecho al hacerlo. El Estado apenas podía eludir la antigua costumbre de querer unir con lazos estrechos la Ciudad y la religión; el orden público parecía igualmente

interesado en que el gobierno conservara su autoridad en las querellas suscitadas irremediablemente por el antagonismo de ambas religiones, y su imparcialidad se veía atada a una estricta neutralidad. Pero los príncipes no permanecieron neutrales y la fuerza del cristianismo, duplicada por la victoria, se apoderó de ellos y los arrastró muy pronto; los clérigos los comprometieron, casi a su pesar, en sus propios asuntos, obtuvieron de ellos múltiples favores y los interesaron en sus éxitos.

En las postrimerías del reinado de Constantino podía preverse ya la unión de la Iglesia y el Estado, la absorción del paganismo por el cristianismo y su total destrucción, con la connivencia y, de ser necesario, la ayuda del Estado. La obra, que se llevó a cabo en el curso del siglo IV, sufrió algunos retrasos, no por parte de la Iglesia, que se acostumbró rápidamente a considerar como un deber del Estado asistirla contra los heréticos y los paganos, sin prever a qué servidumbre se encaminaba ella misma, sino de parte de los emperadores que, fuera por hostilidad, como Juliano, o por sincero deseo de mantener el equilibrio entre las dos religiones, como Valentiniano, resistieron a la atracción. En tiempos de Teodosio, y por la acción del primer hombre de Estado que haya poseído, el arzobispo de Milán, San Ambrosio, la Iglesia consiguió su propósito: la religión cristiana, excluyendo todas las demás, adquirió calidad de religión de Estado.[72]

El paganismo no desapareció de golpe seguramente, pero sólo ofreció una resistencia incoherente al asalto metódico de la Iglesia y al celo tumultuoso de algunos obispos y monjes, que se adjudicaron la misión de perseguirlo. Y fue así no solamente porque al perder el apoyo del gobierno se vio privado de toda dirección central y se dispersó en innumerables cultos separados, sino sobre todo porque sus sostenedores más tenaces lo juzgaban desde puntos de vista tan diferentes que casi no podían sentirse solidarios al defenderlo.

La aristocracia de las viejas ciudades romanas, y especialmente la de la misma Roma, más que a las creencias de sus antepasados, se

[72] Consúltese *La fin du paganisme, de* Boissier, 2 vols. París, 1894.

adhería a sus prácticas religiosas porque les parecían inseparables de sus tradiciones familiares. La admiración y el respeto al pasado no se situaban con propiedad más que en el marco en que ese mismo pasado había vivido, y estos dos sentimientos constituían una especie de religión muy obstinada porque tocaba al honor, por decirlo así, y porque no podía ser directamente atacada en sus convicciones, venerables en sí mismas. Así, Toxocio, esposo de Paula, se creía obligado a seguir siendo pagano porque pretendía descender de Eneas.

En muchos de esos aristócratas vivía una convicción muy honda y muy sincera, cabalmente expresada por el más célebre de ellos, el *praefectus urbis* Símaco, en un informe en el que pedía, en el año 3^4, la reposición, en la sala de sesiones del Senado romano, de una antigua estatua de la Victoria, que el emperador Graciano había, hecho retirar el año anterior. Se trata de la convicción de que es útil a los hombres no apartarse de hábitos religiosos cuya eficacia ha sido consagrada por la prueba del tiempo. La República, decía Símaco, vivió en la prosperidad mientras permaneció adicta a los dioses de los antepasados; no conoció desgracias ni peligros hasta el momento en que el respeto a las divinidades nacionales flaqueó. Débil argumento desde el punto de vista de la crítica, por cierto, pero argumento sentimental que no necesitaba ser sólido para parecer fuerte. Cuando en el año 410 Alarico capture Roma, se elevará de las filas de los paganos capaces de sentir la humillación un elevado clamor contra el cristianismo, y San Agustín no creerá hacer demasiado para callarlo escribiendo la *Ciudad de Dios.*

Agreguemos que el igualitarismo fundamental del cristianismo no podía, cualquiera que fuese el modo en que se llevara a la práctica, inspirar mucha simpatía a los hombres en quienes subsistía algo del orgullo de las grandes *gentes.* Obedecer al clero y al obispo, que provenían de *no importa dónde,* no era muy tentador para ellos.

Sin embargo, esa resistencia terminó por ceder poco a poco. Primero, porque una aristocracia que no es al mismo tiempo partido político se sostiene difícilmente contra el disfavor creciente del gobierno, y porque, en definitiva, una tradición capitula más fácilmente

que una fe religiosa verdadera —y esa fe aparece sólo excepcionalmente entre esos aristócratas[73] —; luego porque los males de la época, especialmente en el siglo V, inclinaron a muchos de ellos al ascetismo que, sin ser exclusivamente cristiano, concordaba muy bien con el cristianismo que en ese momento florecía bajo la forma de monaquisino; finalmente, porque las mujeres de la nobleza se dejaron seducir muy pronto por la fe mística y ascética que les ofrecían monjes elocuentes y exaltados. Las más altas figuras cristianas de Roma, a fines del siglo IV, son las de Melania, Paula y sus hijas; grandes damas a las que su celo impulsa a dejar el mundo para vivir en la ascesís y, por último, a alejarse para establecerse en Palestina, una bajo la dirección de Rufino, las otras bajo la de Jerónimo, ambos monjes.

Junto a la aristocracia de linaje, la del espíritu niega durante largo tiempo su adhesión a la fe cristiana y hasta con frecuencia simula ignorarla. Sustituye las tradiciones de familia de la otra por la superstición del helenismo; es decir, por una admiración todavía más sentimental que estética por la literatura y el pensamiento griegos; como la cultura helénica está, en verdad, completamente impregnada de paganismo, parece ser inseparable del respeto a los viejos mitos y a los antiguos dioses. Además, la filosofía neo-platónica, que bajo la influencia de Porfirio y sobre todo de Jámblico se convierte en un amplio sincretismo en el que conviven la metafísica, la teurgia y las enseñanzas de los Misterios, ofrece todos los recursos útiles para interpretar los mitos y engrandecer a los dioses; los Misterios mismos, que todavía perduran, añaden a este conjunto ya imponente sus emociones sensuales, sus esperanzas y sus consuelos. La abundancia de bienes perjudica a veces, cuando su masa agobia al hombre, que no puede gozarlos si no los domina. La confusión de todas esas representaciones, doctrinas, teorías, imágenes, prácticas y tradiciones es tal que nadie puede encerrarlas todas en una verdadera religión.

[73] La más interesante de esas excepciones nos parece ser la que ofrece Praetextatus, gran funcionario de la segunda mitad del siglo, teólogo convencido y sacerdote piadosísimo de varios cultos.

Los hombres que lo ensayan, como el emperador Juliano, no llegan más que a un pietísmo, sincero seguramente, pero confuso, absolutamente personal y realmente *incomunicable.* Cada uno elige, "en el montón" de materia religiosa que se le ofrece, lo que le conviene y se hace una religión a su medida.

Cuando más, existen *escuelas* de filósofos, pero no tienen ni la cohesión ni la vida invasora de las Iglesias cristianas. Por eso la tentativa de restauración de los antiguos cultos, que hizo Juliano durante su corto paso por el trono imperial (360-363), no tuvo ninguna probabilidad de éxito.

Pietista convencido y fanático del helenismo, el "Apóstata" no era más que un filósofo de pensamiento obscuro, y su sincretismo, centrado en torno de su devoción al Sol, no podía pasar por ser realmente una doctrina. Él mismo expresaba, con gran ardor y algo de ingenio, antipatías vigorosas contra los "nazarenos"; pero toda su sofística era impotente para organizar la dogmática coherente que podía intentar destruir la de ellos; igualmente, su política se esforzaba en vano por formar un clero y una Iglesia con los sacerdotes dispersos y los ritos excéntricos de todos los cultos que hubiera querido unificar. Se hallaba reducido, por la fuerza de las cosas, a imitar de lejos y mediocremente al cristianismo, en el que se expresaban ya los sentimientos religiosos vivos en aquel tiempo y los hábitos rituales verdaderamente adaptados a sus necesidades. Así, pues, en nuestra opinión, su tentativa, digna de respeto por su incontestable sinceridad, es un anacronismo muy poco inteligente. Los funcionarios imperiales simularon oficialmente seguir las sugestiones del amo, que, por lo demás, se quejaba de su escaso celo; los cristianos se resistieron, y, como Juliano no tuvo tiempo ni, probablemente, deseos de adoptar de nuevo las medidas de fuerza de Diocleciano, la Iglesia, qué, sin embargo, no le dispensó de su odio, sólo tuvo que reprocharle molestias sin consecuencias.

A medida que la cultura profana se debilita a la vez porque ya no produce nada sólido y vive del pasado y porque, además, la dogmática cristiana absorbe más completamente la sustancia del pensa-

miento griego aún vivo, los intelectuales ceden poco a poco e ingresan individualmente en el cuerpo cristiano. Su polémica, que sólo interesaba a los letrados, se ve en la necesidad de hacerse discreta para evitar la hostilidad de las autoridades públicas, y no puede prevalecer contra el contagio de la fe y las réplicas cristianas numerosas y apremiantes. En los siglos IV y V se produce una literatura apologética muy abundante, que hace frente a todas las argumentaciones paganas. Sus razones no son mejores, en el fondo, que las de los otros, pero tampoco son peores, y tienen la ventaja de no adoptar una postura reaccionaria. Pretenden conservar de las tradiciones del pasado, en todos los dominios, lo que merece ser conservado, y, sin embargo, lo sitúan en la gran corriente de pensamiento religioso y de sentimiento fideísta que se apodera evidentemente de los hombres de esa época.

La resistencia más tenaz proviene de la gente del campo, de los *pagani,*[74] adepta de pequeños dioses locales muy especializados, y aferrada a costumbres antiguas consolidadas por la superstición. Su rudeza natural hace la evangelización asaz peligrosa, hasta tal punto que es difícil persuadirlos si no se les impresiona con una empresa audaz contra sus santuarios, sus simulacros, sus árboles sagrados, sus fuentes milagrosas. La fe que irradia de las ciudades encuentra pronto en los monasterios rurales una ayuda preciosa y bien situada para obrar. En muchos casos, termina por imponerse por la lenta penetración de la presión diaria; en otros, hace el milagro de convertir de golpe un pueblo y hasta una región más extensa. *Lo* más frecuente es que proceda por substitución; transpone en su provecho leyendas y supersticiones, y el culto de los santos le hace esta operación sumamente fácil: los instala en el lugar de las pequeñas divinidades familiares a las que los campesinos se apegan tanto porque les piden infinidad de" menudos favores cada día. Y así el campo da por lo menos la apariencia de cristianizarse. La obra está muy adelantada a fines

[74] El término *paganas* quiere decir habitante del *pagus,* campo. Hoy está probado que fue la hostilidad de los *campesinos* al cristianismo lo que determinó que *paganus* haya pasado a significar *pagano;* al parecer, data de la primera mitad del siglo IV y se generaliza poco a poco en la segunda.

del siglo V.

Además, desde el principio se hubiera podido prever el resultado de la lucha de fondo empeñada a partir del primer cuarto del siglo IV. El éxito duradero de la fe cristiana en los grandes centros urbanos y en el mundo oficial, la organización de la Iglesia frente a la dispersión incoherente de sus adversarios, y sobre todo su intensa energía vital, mientras las viejas religiones del paganismo se hundían por sí mismas en la muerte, son otros tantos fenómenos que anunciaban y preparaban el triunfo

CAPÍTULO XI

EL SENTIDO DEL TRIUNFO

I.—*El precio de la victoria del cristianismo.*—Es la Iglesia la que sale victoriosa.— Terminación de la organización clerical.—Desarrollo del sacerdotalismo y de la teología.— Las querellas doctrinales y la ortodoxia.—El sincretismo del fondo y lo tomado de otras religiones en la forma.— La acción de los simples.—El monaquismo: su papel.— Las primeras etapas de la evolución cristiana: contrastes y continuidad.

II.—*Cómo se transpuso la primera esperanza cristiana.*—Consecuencias de la operación.—Cómo las agravó el triunfo.—Cómo no es más que una apariencia.— Responsabilidad de la Iglesia.—Se convierte en uno de los aspectos del Estado romano.—Es su heredera en el siglo V.— Beneficios materiales e inconvenientes espirituales.—Cómo se implanta en la Iglesia la idea y el hecho de una distinción entre el *fiel* y el *perfecto:* su importancia práctica.

III.—*El triunfo considerado desde el punto de vista de la historia de las religiones.*—El Occidente ante el cristianismo primitivo.—Cómo este último representa un sincretismo surgido de las necesidades religiosas de Oriente.— Las competencias: Mitra, el neoplatonismo, el maniqueísmo.

IV.—*Las tres religiones frente a frente en el siglo IV.*—Sus semejanzas.— Inferioridad práctica del neoplatonismo.— Mejor posición del maniqueísmo.—Por qué lo proscribe el Estado romano.—Por qué la Iglesia pudo resistirle.—Por qué triunfó sobre él.—Persistencia del neoplatonismo y del maniqueismo, después de la victoria del cristianismo.—Su acción en el porvenir.

I

El triunfo que testimonia particularmente, en el siglo IV, la conversión del Estado romano, marca una etapa importante de la evolución del cristianismo. For lo demás, la victoria se había comprado, y a un precio tan caro que podemos afirmar audazmente que los fieles de los tiempos apostólicos lo hubieran considerado un desastre. La disculpa de los cristianos de la 180 época de Constantino era la de

que no les dieron a elegir las condiciones.

Al primer golpe de vista, se reconoce que no fueron, hablando con propiedad, los fíeles de Cristo los que triunfaron de la hostilidad del Estado y modificaron. su sentido fueron sus gobernantes, fue la Iglesia, y los beneficios obtenidos por los simples laicos, gracias al compromiso con Constantino, no fueron más que las consecuencias del pacto concertado entre dos potencias, dos gobiernos, cada uno de los cuales buscaba ante todo y por instinto su interés.

Seguro del porvenir, el clero termina de organizarse en el siglo IV. La institución de los metropolitanos, es decir, de los arzobispos, y de los primados, es decir, de los patriarcas, ajusta y armoniza su jerarquía, encaminándola poco a poco hacia la monarquía pontifical. La multiplicación de los sínodos y de los concilios afirma y precisa la noción que tiene ya de la *catolicidad* necesaria de la fe y, al mismo tiempo, le permite dar más unidad a su disciplina, más extensión a su dogmática. Un poderoso impulso de actividad agita por entero al gran cuerpo cristiano y parece atraer hacia sí, para convertirlo en carne propia, todo cuanto el mundo pagano conserva aún de sustancia viva. Cuando aparece la liturgia, con la que se envuelve y adorna, cobra mayor amplitud y brillo; hace suyas todas las pompas de los cultos antiguos que no repugnan en absoluto a las afirmaciones fundamentales de la fe.

En otro sentido, la Iglesia cristiana que, frente al Estado, encarna a la totalidad del pueblo cristiano, tiende a modelar su organización administrativa según la del Estado, a aceptar sus cuadros, más aún, a convertirse, aunque preserva sus libertades y privilegios, que llegada la ocasión sabe defender, en una de las dos grandes ramas de la administración pública. Por influencia de una promiscuidad inevitable con los funcionarios de todo orden y a resultas de sus conquistas en las filas de la aristocracia, se desarrolla en ella el espíritu gubernamental y administrativo, que a la vez la aisla cada vez más de los laicos y la inclina progresivamente a las componendas políticas. Pierde, así, algo más que su independencia: el espíritu del siglo se apodera de ella y pierde claridad el sentido de su razón de ser y de su

misión.

Lo que impresiona al observador menos avisado, en el triunfo del cristianismo, es primero el poder del sacerdocio; parece que la vida de la Iglesia de Cristo se cifra toda en la conciencia de los obispos; en segundo lugar, el desarrollo monstruoso de la teología. El fermento de toda esta especulación sigue siendo el pensamiento griego, que reacciona sobre la fe como el siglo sobre las costumbres, o el Estado sobre la Iglesia. Los cristianos abrevan en la fuente abundante de las ideas metafísicas, ya directamente en los escritos de los filósofos neoplatónicos, a quienes siguen despreciando, ya indirectamente en las obras de Orígenes, al que admiran o maldicen, pero del que sus detractores instruidos toman casi tanto como sus admiradores. Los siglos IV y v están llenos del más extraordinario conflicto de doctrinas trascendentes, que se cruzan, se destruyen o se combinan, y en medio de las cuales el pensamiento de algunos grandes doctores guía a los vacilantes y a los ignorantes. Se trata, por ejemplo, de determinar en qué relación de naturaleza se encuentran el Hijo y el Padre en la Trinidad, o según qué modalidad se armonizan en la persona de Cristo la naturaleza divina y la naturaleza humana que posee igualmente, y si la Virgen María tiene derecho o no al título de *madre de Dios.* La ortodoxia es, en verdad, la opinión que cuenta con mayoría en los concilios, y esa mayoría rara vez es suficientemente fuerte para imponer a toda la Iglesia soluciones rápidas y definitivas; de ordinario, no se estabiliza sino después de oscilaciones bastante turbadoras para los simples, quienes creen fácilmente, ya sabemos, que la verdad es una, eterna y por ende inmóvil.

Lo que parece nuevo en los conflictos doctrinales de los siglos V y VI, no es el hecho del desacuerdo, ni tampoco la originalidad de las cuestiones en disputa.

El desacuerdo fue en los tres primeros siglos la condición misma del progreso de la fe y algo como su alimento, y varias de las cuestiones que forman la materia de las querellas a las cuales acabo de aludir quedaron planteadas desde hacía tiempo; lo que sorprende un poco es la amplitud, el encarnizamiento y la duración de la batallas.

La lógica plantea los problemas sucesivos, que surgen unos de otros. En realidad, atravesamos por una fase inevitable de la evolución del dogma cristiano, que el siglo III dejó insuficientemente acabado como para que pudiese contentarse con él una vida normal de la fe. Debe decidirse sobre más de un punto entre varias tendencias, aún mal determinadas y diversas. Desde que se las quiere precisar y escoger, se disputa, y cuanto más importante es el objeto, tanto más áspera es la discusión; por otra parte, cuanto más se complica la dogmática, tanto más difícilmente se ponen de acuerdo. Los adversarios pierden todo sentido de proporción en las palabras y los gestos, y es un espectáculo realmente extraordinario el que nos ofrecen las principales peripecias de la querella arriana o de la querella monofisita. Hombres como Eusebio de Nicomedia, el cristianísimo emperador Constancio, o los tres terribles patriarcas de Alejandría, Teófilo, Cirilo y Dióscoro, no nos dan la impresión de haberse apegado muy estrechamente al gran mandato del Evangelio, del que se dice que Jesús consideró que contenía toda la Ley y, por consiguiente, pienso que toda la teología: Amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo.

Diríase que la Iglesia emplea en desgarrarse a sí misma todas las fuerzas que la persecución no le obligó a desplegar para defender su vida; pero, en realidad, atraviesa una crisis de crecimiento, y de ella surgirá la ortodoxia, la ortodoxia que consagrará la victoria de la colectividad sobre el individuo y que fundará la intolerancia necesaria, en nombre de Dios. La teología, ciencia de matices y de conciliación, se nutre de todas esas controversias y cobra en la Iglesia una importancia alarmante. Gracias a ella la religión tiende a hacerse *sabia.* La fórmula impone su tiranía, la iniciativa del sentimiento religioso se debilita y el impulso personal es sospechoso de herejía. En adelante, la doctrina reinará sobre la fe, acontecimiento capital en la historia de la vida cristiana.

Conviene, además, señalar que todos los grandes debates dogmáticos que trastornan esos dos siglos se desarrollan en Oriente; el Occidente no los comprende; no se interesa en ellos por sí mismo, ni

toma partido sino cuando parecen amenazar la unidad católica o comprometer "la tradición apostólica". Espontáneamente, la gente del oeste del Imperio sólo se fija en cuestiones prácticas: ¿Cuál es la constitución de la naturaleza moral del hombre y qué rendimiento puede esperarse de ella? ¿Qué es el pecado y cómo evitarlo? ¿Qué socorro debe esperarse de la gracia y hasta qué punto es necesaria para la salvación? ¿El hombre es libre en su voluntad o está predestinado a querer según la decisión de Dios? Las herejías llamadas *priscilianismo* (en el siglo IV) y *pelagianismo* (en el siglo V) surgieron de estos problemas, mucho más morales que teológicos.

Y no obstante la idea católica se afirma con una precisión cada vez mayor; se consolida la convicción de que sólo puede haber *una* fe, así como *una* Iglesia. Como corolario se afirma cada vez más la opinión de que fuera de esta Iglesia no hay salvación, y de que es menester dispensarle no solamente una sumisión libre y filial, dócil a las direcciones autorizadas, sino un asentamiento doctrinal interno y completo. Visiblemente también, la doctrina que se formula y que se estabiliza poco a poco, tanteando entre contradicciones furiosas, sigue siendo un sincretismo teológico, es decir, un yuxtaponer a los datos de la fe apostólica nociones religiosas y filosóficas esencialmente dispares, tomadas de los medios complejos en que vivió el cristianismo, unidas entre sí por razonamientos muy semejantes a los de la sofística griega, recubiertas por fórmulas más o menos ingeniosas, pero, en el fondo, vacías y engañosas. Ahí se manifiesta especialmente la influencia de los aristócratas del espíritu, letrados y filósofos, ganados por la fe y que, repito, al adoptarla no se desprendieron de la sustancia ni del método y las formas de razonamiento en que hasta entonces habían creído. En estos últimos años, ha habido quien se ha dedicado a demostrar que la mayor parte de los Padres griegos del siglo IV pensaban, razonaban, hablaban y escribían según las reglas, procedimientos y costumbres de la retórica profana que se enseñaba en las escuelas de elocuencia, y ha conseguido probarlo plenamente. Es curioso observar hasta qué punto son esclavos de los artificios que dicen claramente despreciar. El fondo que explotan

para adaptar la fe cristiana a sus propias exigencias de pensamiento no tiene un origen distinto al de la forma de la que no saben liberarse: proviene de la escuela de filósofos que han frecuentado.

Sin embargo, quien mire estas cosas más de cerca verá que los simples, sometidos en apariencia a su clero y dispuestos a recibir de él su regla de fe, son mucho menos pasivos de lo que parecen; más aún, verá que es en su vida religiosa donde debe buscarse el principio de la mayor parte de las transformaciones experimentadas por el cristianismo. Tales hombres no reflexionan ni razonan; no se preocupan en absoluto de las contradicciones y de los absurdos en que incurren, pero sienten y se conmueven. Su fe espontánea e intensa exige imperiosamente la sobrevaluacíón; es menester que sus objetos se amplíen o que su número aumente, y como, además, esos ignorantes no poseen ningún medio de escapar a las sugestiones de su ambiente, de desterrar de sus hábitos lo adquirido por herencia, y como su existencia entera se halla aún impregnada por doquier de paganismo, es al paganismo a quien piden los elementos de su sobrevaluación, a las costumbres ancestrales, a los ritos seculares y casi innatos, a las creencias y supersticiones de siempre, que ya no alcanzan a distinguir de su propio pensamiento religioso. El sincretismo quiso a la vez que Jesús fuera Dios, y que Dios siguiera siendo uno: dio a luz las leyendas que hicieron del nacimiento y de la existencia de Cristo el más maravilloso de los milagros; con el culto de María reinstala en su fe a una verdadera diosa y, con el culto de los santos, a un verdadero politeísmo, para el que las leyendas de los héroes paganos le suministran a menudo los elementos. Cándidamente convencido de que nada es demasiado hermoso para Dios; desea encontrar en "la casa del Señor" todo el brillo idolátrico de las ceremonias paganas: y con su confianza en el ademán y en la fórmula, recoge toda la magia de los Misterios; peor aún, la del orfismo, que es el Misterio del pueblo. Llega a ocurrir que este impulso de la fe popular pone a los teólogos en los mayores aprietos, pero su oficio es salir de ellos, descubrir, cueste lo que cueste, las transacciones o arreglos necesarios.

A partir del siglo IV, la fe popular dispone, por otra parte, de me-

dios de expresión harto eficaces porque, desde entonces, se multiplican los monjes. No todos son seguramente hombres del pueblo, y el monasterio atrae a muchas almas delicadas, a las que el mundo espanta o desgarra, a muchos cristianos de "élite", que comprenden más o menos claramente que la moral del Evangelio, que llevan grabada en el corazón, se aviene mal con las necesidades del siglo, y que el cristianismo que satisface al mundo no es el de Jesús; pero en el ejército monacal forman sólo una minoría. Además, su ardiente piedad, en guardia permanente contra la tentación, se halla naturalmente bien dispuesta en favor de las conclusiones sobrevalorativas de la de los simples, de donde puede recibir una nueva confortación; les presta, a veces, apoyo decisivo, las estimula y las completa. Un San Jerónimo atormentado por las rebeldías de la carne y buscando los medios de triunfar de ellas en las maceraciones yen la meditación del misterio de la virginidad de María, no solamente lo aceptará en toda la extensión que había recibido ya en la fe popular, afirmando la virginidad perpetua de la Madre de Jesús sino que, por decirlo así lo agravará asentando, como corolario, la afirmación de la virginidad perpetua de José. La mayoría de los monjes procedía del pueblo, y la comunidad de su pasión religiosa, el cultivo intenso que de ella hacían, la autoridad que les daba la santidad de su vida, la energía feroz y tenaz de sus afirmaciones, la verdadera grandeza moral de los más notables, cuya gloria se reflejaba sobre todos porque la regla los ponía al nivel de todos, les aseguraba un gran prestigio ante la generalidad de los fieles, y, aunque ellas también lo tenían, esto obligaba a las autoridades eclesiásticas a contar con ellos. Hacia ellos se dirigían las sugestiones y los deseos de la fe popular; ellos las depuraban, escogían, ordenaban y, finalmente, imponían a los teólogos, que las arreglaban lo mejor que podían.

Así, por una especie de colaboración inconsciente de influencias, bastante disímiles en su origen, pero convergentes en su acción, una religión muy diferente del cristianismo, que ya entrevimos en los umbrales del siglo III. se constituye en el siglo IV y se encuentra prácticamente dueña del mundo romano al iniciarse el siglo V.

Cuando se piensa en lo que fue el cristianismo de la Edad Media: universalista y guerrero, exclusivista, violentamente intolerable, y particularmente temible para los judíos, erizado de dogmas absolutos que desafían a la razón, de ritos minuciosos y múltiples, poderosos y misteriosos, cargados de incontables *devociones* particulares, que se dirigen a tantas Nuestras Señoras prácticamente distintas y a tantos santos especializados, regido por un clero amo de 'la fe y de la conciencia de los laicos y que, ya jerarquizado estrictamente, tiende cada vez más a recibir las órdenes de un centro único impulsado por el formidable ejército de los monjes y contenido por la tropa porfiada y sutil de los teólogos; cuando se lo contempla en las innumerables y suntuosas iglesias que habita, en medio de las espléndidas ceremonias que se celebran y de los símbolos que las animan, y se lo compara con la religión del profeta galileo, humilde y_dulce, que pretendía únicamente anunciar a sus hermanos la Buena Nueva de la llegada del Reino, hacerlos dignos de recibirlo; con la religión de Jesús, cuya piedad se elevaba hacia el Dios de sus padres en un confiado impulso filial, sencillamente, casi no se ve que haya de común entre una y otra. Parecería que, con el nombre de Cristo, la vida religiosa y filosófica del paganismo, con todos sus contrastes y todas sus incoherencias, hubiera recuperado vigor y triunfado de la religión del espíritu y de la verdad que el Maestro judío había vivido. Sin embargo, por diferentes que sean, el cristianismo de un Santo Tomás de Aquino o el de un Pedro el Ermitaño y el de Jesús o el de San Pedro están unidos, a través del curso de los tiempos, por un lazo tenue, pero real. Fueron las necesidades de la vida, de la duración, las que determinaron e hicieron indispensable la evolución, cuyo punto de partida está señalado por la aparición de Jesús y de la cual el tomismo, tanto como la fe de un cruzado, la teología de San Agustín, la gnosis de Orígenes o el Evangelio de San Pablo sólo son etapas. No es menos cierto que el *triunfo de* la Iglesia en el curso del siglo IV solamente fue posible por el fracaso déla fe primitiva, de la que podemos llamar la fe de los Doce.

II

La desgracia del cristianismo había sido la de haberse apoyado primero fundamentalmente sobre la gran esperanza de la *parusía.* Puede uno trazarse un plan de vida admirable e inaccesible cuando se está seguro de que toda existencia humana va a suspenderse de un instante a otro, y de que se recogerá para toda la eternidad el fruto del esfuerzo de unos días. Pero la gran esperanza no se realizó, y su aplazamiento, constantemente prolongado, entregó a los cristianos del común, al igual de los demás hombres, a todas las seducciones de su animalidad y se dejaron arrastrar por sus atavismos. No renegaron del ideal de vida, sin el cual su religión perdía sentido, pero prácticamente no trataron ya de realizarlo y, en ellos la *creencia* en proposiciones dogmáticas y la *fe*, en la eficacia mágica de los *ritos* reemplazó al esfuerzo personal reclamado por el Evangelio. No fue en el siglo IV cuando empezó esa deformación —hemos vislumbrado las señales mucho antes del triunfo—, pero se acentuó en ese siglo, simplemente porque entonces numerosísimas conversiones hicieron ingresar en la Iglesia a infinidad de fieles preparados con mucha premura y, por lo tanto, incapaces de defenderse de la *dynamis*, la fuerza de la vida, temible para todas las religiones.

Como la pesadilla de la persecución había desaparecido, el cristiano pudo llevar una existencia normal; entonces la separación entre sus deberes de fiel y sus necesidades de hombre se hace más completa. Los deberes se encierran en cierto número de obligaciones; las exigencias y el número mismo de las obligaciones tienden a restringirse[75] las necesidades se satisfacen, prácticamente sin restricción, en las *formas* que la costumbre ha dado a la vida corriente. En otros términos, la lucha mística emprendida por el cristianismo primitivo contra la vida lo condujo a una derrota total, que de hecho, la Iglesia aceptó y sancionó,, contentándose con transformar en tema de meditación para el fiel el ideal que encerraba al principio la esencia mis-

[75] Asi los *oficios* celebrados en la Iglesia se hacen cada vez más breves, y para el común de los fieles se establece el uso **de** participar en ellos solamente el domingo

ma de la fe y que, en verdad, constituía su razón de ser.

La vida grecorromana entera reviste una apariencia cristiana y se yuxtapone a ese ideal que la desaprueba sin molestarla. El principal resultado sensible, a. comienzos del siglo V, es, pues, que el triunfo del cristianismo fue desde cualquier punto de vista, sólo una apariencia y que lejos de transformar al mundo grecorromano, quedó realmente absorbido por él, adaptado a sus necesidades atávicas y a sus costumbres, en todos los dominios del espíritu y del cuerpo. Porque se convirtió en potencia de gobierno, y como tal, inclinó a las componendas y a las concesiones, porque fue ella la que *triunfó* en condiciones semejantes, después de haberse identificado con el cristianismo, es la Iglesia la responsable del inevitable resultado.

La iglesia se convirtió en uno de los aspectos del Estado romano; tomó de él, junto con su organización jerárquica y su sentido de la administración, su deseo del orden y de la regularidad, su temor a las individualidades demasiado originales y demasiado desbordantes, que agitan y perturban a los simples, qué rompen la cadencia del ritmo social consagrado. Solamente ha conservado para el antiguo ideal el respeto de emplearlo como tema escogido en sus sermones; ideal que ya no ejerce auténtica y profunda influencia sobre la conducta de ese *cristianismo exterior nominal*, como dice Tolstoi, con el cual se resigna poco a poco a contentarse en cuanto al común de los laicos.

El siglo V, al arruinar la autoridad imperial en Occidente, parecerá al principio engrandecer a la Iglesia, en el sentido de que en cierto modo la instituirá en heredera del Imperio en el terreno político y social, como ya lo sustituyó en el dominio religioso y moral, porque seguirá siendo, en la Romanía trastornada por los bárbaros, la única organización en que viva aún el viejo principio romano de unidad y de centralización, y en breve pensará en darse a sí misma la realidad de una dirección monárquica. La eficacia de su protección será para ella, en ese tiempo, un activísimo medio de propaganda y su *catolicidad* saldrá ganando. Pero este poder nuevo que adquirirá en lo temporal la sumirá más en el *secularismo*, la alejará más aún

del *idealismo* primero, la apegará más al *realismo de* la vida terrenal. Tampoco saldrán ganando ni su doctrina ni sus costumbres y nacerá en ella la idea de la Reforma necesaria que será, a través de los siglos, la pesadilla de su existencia.

No obstante, una circunstancia particular favoreció singularmente esta capitulación práctica de la iglesia ante el mundo. He mostrado su importancia desde otro punto de vista; vuelvo a ello. En todo tiempo, aparecieron en la Iglesia, o surgieron junto a ella, hombres que no aceptaban que la doctrina cristiana, considerada bajo cualquier aspecto, fuera sólo un ideal inaccesible y que se empeñaban heroicamente en realizarlo por su propia cuenta. Protestaban con admirable vigor contra los renunciamientos a la regla divina; condenaban todas las capitulaciones: ésta fue la actitud de un Tertuliano o de un Comodiano, la de la secta de los montañistas y, en menor grado, la de los novacianos. Su estirpe no desapareció en el siglo IV y el exceso del mal debió también, lógicamente, aumentar su celo. Esto fue, en efecto, lo que ocurrió.

Toda la vida cristiana del siglo IV y, ciertamente, toda la vida cristiana del siglo IV y, ciertamente, toda la vida religiosa de aquel tiempo, está atravesada por una corriente profunda de rigorismo ascético y en el primer momento sorprende que no haya contrariado en forma más manifiesta el movimiento que arrastro a la Iglesia en el sentido de que hemos hablado. La razón debe buscarse en el hecho de que el monaquismo había nacido y el convento estaba generosamente abierto a los cristianos que, repudiando las inquietantes concesiones al siglo, buscaran e1 medio de vivir realmente conforme a la moral cristiana autentica.

Hay ascetas aislados que permanecen en el mundo y se singularizan por su austeridad; pero aunque reciben la admiración lejana de los simples, no ejercen acción seria sobre ellos, sobre todo porque las autoridades eclesiásticas vigilan su actividad, a veces indiscreta, para impedirles menospreciar el género de vida de todo el mundo y especialmente predicar contra el matrimonio y el modo de alimentación común. Son efectivamente las obras de la carne, y el consumo de

alimentos animales y de vino lo que generalmente los ofende más. En el siglo IV, un obispo español, llamado Prisciliano, emprende la tarea de *restaurar* las costumbres de los fieles en el sentido de la antigua disciplina cristiana; la mayoría de los demás obispos de su país lo juzgan como un peligroso energúmeno; sospechan y lo acusan de maniqueísmo, porque esta religión, de origen persa, profesaba un ascetismo riguroso, y llegan a entregarlo al brazo secular para que lo castigue. En Galia, San Martín, obispo de Tours, cuyo culto debería cobrar tan grande extensión después de su muerte, pasa la vida en el aislamiento en que lo confinan sus hermanos obispos, a causa del rigor de su ascetismo personal y del "mal ejemplo" que da. En cuanto aumenta el número de almas heridas, inquietas e importunas, la Iglesia hace funcionar la "válvula de seguridad" del monasterio. No quiero decir que, deliberadamente, despeje el campo de su actividad secular de los fieles que podrían molestar, sino solamente que les indican a los que se empeñan en la persecución del ideal el medio de alcanzarlo, saliendo de la vida verdadera sin morir. Con frecuencia, le basta con dejarlos hacer y, desde el siglo IV, ya le parece útil contrariar, a veces, las vocaciones desaforadas.

Así se establecen dos categorías de cristianos, mediante una especie de distinción entre los *fieles* y los *perfectos,* que existía en el budismo y en el maniqueísmo. La doctrina es la misma para unos y otros, pero se entiende que un cumplimiento reducido de sus preceptos prácticos puede bastar para la salvación y conviene a las fuerzas de la mayoría de los hombres. El cumplimiento integral queda reservado a una "élite", cuyos méritos vigorosos se consideran que compensan la debilidad de sus hermanos del común. Estos últimos tienen, por otra parte, un modo eficaz de *compensar* por su propia cuenta: el ejercicio de la caridad en forma de limosnas y legados piadosos, la *obra* pía en todas sus formas. Se ha dicho justamente; *el verdadero cristiano es el monje.* También gracias al monje el cristianismo pudo adaptarse a la vida secular sin debilitarse demasiado pronto y sin dejarse sumergir por la inevitable reacción de los viejos hábitos religiosos paganos, vivos mucho tiempo después de que mu-

rieron las creencias positivas que los justificaban.

III

Tal es, pues, el aspecto cristiano del triunfo. Desde el punto de vista más general de la historia de las religiones, cobra otro aspecto.

No olvidemos, en primer lugar, que el cristianismo primitivo es esencialmente una religión oriental, una construcción cuyos cimientos los suministró el judaísmo y cuyo conjunto debe todos sus elementos a ese mundo helenístico en el que se combinaban las influencias griegas y las influencias exclusivamente orientales —asiáticas, sirias, mesopotámicas, iranias, egipcias— después de las conquistas de Alejandro. El Occidente fue preparado para la penetración cristiana por la propaganda, ejercida a lo largo de las vías comerciales o alrededor de los campos, de varios cultos orientales de la salvación, el de Isís, el de la Gran Madre de Frigia, el de Mitra y otros, pero no participó en la formación de la religión nueva; la tomó, diremos así, por el exterior, y, penetrando en ella, la hizo más densa y más rígida.

El Occidente era incapaz de captar y menos aún de expresar en su latín de tan escasos matices, la sutil fluidez del pensamiento griego, nutriz de la teología primera; y la complejidad de las impresiones místicas d<; Oriente, que explican tantos remolinos que conoció la fe de los primeros siglos, se le escapaba completamente. Nutrido como estaba de cultura jurídica, instintivamente se inclinó a encerrar la metafísica cristiana en fórmulas herméticas e inmutables, y a codificar rigurosamente la moral religiosa. Esa operación fue, en definitiva, la que dio al cristianismo la fisonomía que conservó en Europa occidental y que nosotros le conocemos. Pero no era la que presentaba en la época del triunfo; fisonomía ésta que no empezó a perder verdaderamente sino hasta el siglo IV, bajo la acción de la Iglesia romana. Tratamos, pues, todavía en el siglo IV con una religión puramente oriental.[76]

[76] No quiero decir que la transformación de] cristianismo en el sentido jurídico y

Cuando tratamos de darnos cuenta del estado religioso de Oriente en la época de Jesús y de San Pablo, comprobamos la existencia de una masa enorme de materia religiosa, proveniente de cultos prescritos, si no es que abolidos, todavía en gran parte amorfa, pero en vías de recomponerse en torno de cierto número de núcleos de cristalización, bajo la influencia de tendencias a la vez precisas y generales. En otros términos, necesidades religiosas vivísimas estaban esparcidas en todo el Oriente, a las que dominaba el deseo de salvación, la certidumbre de que el hombre, abandonado a sus solas fuerzas, no podía satisfacerlo y le era imprescindible el socorro de un intermediario divino, pero también la convicción de que debía, por un medio conveniente y por ritos eficaces, hacerse merecedor de esa asistencia salvadora. Estas necesidades trataban de expresarse utilizando los antiguos cultos y ampliando los viejos mitos.

Evidentemente, esos cultos y mitos eran marcos un tanto estrechos para poder encuadrar en ellos, sin inconvenientes, pensamientos que sin cesar crecían y para los cuales no estaban hechos. Además, se manifestaba en un culto y otro una identidad de preocupaciones y especulaciones fundamentales, lo que daba origen a la idea de una ampliación que los encerrara o los sobrepasara a todos. Bastaba informarse y reflexionar un instante para comprender que los Misterios de Isis, haciendo a un lado las historias divinas, contenían el mismo fondo religioso que los de Adonis y los de Atis; y no era solución al alcance de todo el mundo la que se dio Apuleyo, que se hacía iniciar sucesivamente en todos los grandes Misterios. El sincretismo inconsciente planteó el problema; el sincretismo consciente procuró resolverlo en los siglos II y III; cada culto de la salvación eleva a su dios a la calidad de Divinidad suprema, de la cual los otros sólo son, por decirlo así, aspectos o funciones; él absorbe a todos los demás. Solución incompleta e insuficiente: primero porque subsisten realmente demasiados cultos separados, después porque la operación sincretista

ritualista no estuviera ya empezada en las Iglesias de Italia, África y las Galias, sino solamente que, hasta el triunfo, estas Iglesias, exceptuando la de Roma, no tienen mucho esplendor, y que llega todavía de Oriente toda la vida doctrinal.

deja demasiado lugar a la fantasía individual, finalmente porque sigue siendo prácticamente incomprensible e inaccesible para un gran número de hombres. Por eso, en la segunda mitad del siglo III, se deja sentir la necesidad de una coordinación más amplia y más sólida.

El cristianismo representa, en suma, la primera tentativa, cronológicamente, realizada en ese sentido y la primera que tuvo éxito, porque sus orígenes judíos le aseguraron el beneficio de un monoteísmo fundamental y de un exclusivismo, intolerante, es cierto, pero entonces todavía benéfico, porque garantizaba su individualismo y, sin prohibirle tomar elementos a las demás religiones, lo obligaba a asimilarlos de inmediato, a fundirlos en un conjunto coherente. En el cuerpo cristiano se producían, sin duda, divergencias de opinión a veces gravísimas y sobre cuestiones esenciales que podían conducir a la escisión, a la constitución de sectas; pero quedaba, en todos los casos, una opinión común, una convicción de la mayoría, que rápidamente reducía las disidencias a simples herejías y que, al precisarse a sí misma, debía fortalecerse también con esos extravíos.

Creyóse durante largo tiempo que en la época en que el cristianismo arraigó en el Imperio y llegó verdaderamente a formarse la noción, más aún, la constitución sumaria, de una doctrina ortodoxa, es decir, en el transcurso del siglo III, el mundo vaciló entre elegir a Cristo o escoger a Mitra. Esto es, creo yo, exagerar enormemente la influencia importante del mitraísmo, cuya propaganda es mucho más cerrada y restringida que la del cristianismo, que sólo se compone de cenáculos pequeños, herméticos y dispersos, que se priva del invencible espíritu de proselitismo de las mujeres al admitir únicamente hombres en sus iniciaciones, y sobre todo, que no tiene nada de lo que hace falta para ser, si no es que para hacerse, un culto popular en el amplio sentido del término. Los verdaderos enemigos del cristianismo están en otra parte.

Son dos religiones, orientales como él, que proceden de las mismas preocupaciones generales, se nutren de los mismos sentimientos religiosos, tratan la misma materia religiosa, que hemos definido;

estas son el *neoplatonismo* y el *maniqueísmo.* Procediendo de la misma crisis religiosa que él, se constituyen en la misma época, la segunda mitad del siglo III y, al principio, aunque difieren una de otra y difieren de él por sus formas, su punto de partida, su afabulación, la elección y la disposición de sus elementos, presentan, sin embargo, idénticos caracteres generales.

Así, el neoplatonismo guarda el aspecto de una filosofía que se apoya, me atrevería a decir, en *lo espiritual* sobre el pensamiento puesto al día, de Platón y, en *lo sobrenatural,* sobre el politeísmo olímpico. Se advierte en seguida que la especulación filosófica no es más que un instrumento de adaptación utilizado para interpretar simbólicamente ese politeísmo, para subordinarlo a la *monolatría* oriental, o sea, al culto del Sol que se encuentra en la base de todas las religiones orientales de la salvación, y para desarrollarlo como panteísmo.[77]

El *maniqueísmo,* al contrario, se apoya en el dualismo caldeo: el mito fundamental de la lucha entre la luz y las tinieblas, el bien y el mal, el espíritu y la materia; su doctrina procede de la revelación de un profeta. Manes, y no de la reflexión de una escuela de pensadores, y toma sus elementos de un campo mucho más vasto que el utilizado por el neoplatonismo y hasta el cristianismo, puesto que se destacan en él influencias mesopotámicas, persas, budistas, junto a las influencias gnósticas que constituyen lo principal de su fondo.

IV

Las tres religiones se detestan y muestran, es obvio, tendencias y espíritu desemejantes; ¡pero, también, cuántos puntos comunes! Las tres rompen con la antigua concepción de la religión nacional; las

[77] Los dos primeros grandes maestros de la Escuela, Plotino y Porfirio, temen mucho todavía el arrastre de la superstición; es ésta una de las razones de la hostilidad de Porfirio contra el cristianismo; sus sucesores, empezando por el ilustre Jámblico (t el 330 ?), dan paso, cada vez más, en su especulación a las preocupaciones religiosas y dan primacía a la apologética pagana sobre la búsqueda propiamente filosófica; se erigen en defensores del *helenismo* contra la intolerancia *bárbara* de los cristianos.

tres son universalistas; las tres explican el mundo y la vida sensiblemente de manera similar, o, al menos, con el mismo método; las tres pretenden arrancar al hombre de su miserable condición para llevarlo a la salvación eterna en Dios; las tres son fundamentalmente monoteístas y las tres quieren que el hombre gane la vida inmortal y bienaventurada sometiéndose a ritos culturales y a reglas de una moral austera.

El *neoplatonismo* presenta, desde el primer instante, una seria inferioridad: no tiene *fundador* y no llega a descubrir" uno; no puede relacionar su doctrina con una manifestación personal de Dios, que autentifique y, diríamos, concrete la revelación de la cual cree disponer. Por eso conserva una apariencia de religión artificial, un aire de especulación abstracta y muy individual. Totalmente distinta es la situación del maniqueísmo, que se justifica con Manes, como el cristianismo con Jesús.[78]

Los doctores cristianos han presentado generalmente al maniqueísmo como una herejía cristiana. Nada parece menos exacto, porque fue *secundariamente* como la doctrina y la leyenda maniqueas tomaron, al contacto con el cristianismo y por razones de propaganda, en un medio cristianizado una fisonomía cristiana. La capacidad de sincretismo del maniqueísmo no fue agotada por su fundador; se presenta ante todo como una religión original, y si Manes se coloca en la descendencia espiritual de Jesús, a quien cuenta entre los mensajeros de Dios que lo han precedido, se refiere al Jesús de los Gnósticos y Manes no debe nada, o casi nada, al Evangelio galileo.

Predica una religión de la salvación por el renunciamiento, tal como lo hizo el cristianismo al principio, pero, metafísicamente, es más sencilla, más clara, más rigurosamente lógica que el cristianismo y, moralmente, más austera y más radical. Las calumnias que los ortodoxos cristianos lanzaron contra él no tienen más fundamento —porque eran las mismas— que las que antaño se difundieron contra los conventículos cristianos. Después de un éxito brillante y rápido,

[78] Manes, Mani o Maniqueo nació en Babilonia en el 215 o 216 y murió en Persia entre el 275 y 277.

el maniqueísmo vio su progreso bruscamente detenido por la oposición feroz del Estado romano, que lo juzgó como un anarquismo más temible aún que el cristianismo, una especie de montañismo exagerado, que debía lógicamente conducir a sus sectarios al abandono de todos sus deberes de ciudadanos y de hombres y que, oriundo de Persia, país del enemigo hereditario del Imperio, no podía convenir a los romanos. Éste es el punto de vista que adopta el emperador Diocleciano en un terrible edicto (de alrededor del 300), que amenaza con las penalidades más duras a los maniqueos y tiende, evidentemente, a su total exterminio. El odio de la Iglesia, que ve en la religión rival una renovación del gnosticismo, mucho más temible que el del siglo II, se asocia cordialmente al odio del Estado.

Ésta es la verdadera causa del fracaso final del maniqueísmo, movimiento religioso muy interesante en sí y muy poderoso y que, a pesar de las persecuciones implacables sufridas durante varios siglos, demostró poseer una vitalidad sorprendente. Sin duda, su doctrina no valía más, racionalmente, que la metafísica teológica del cristianismo, pero era un poco más simple, y si su moral, inhumana, casi no podía esperar conquistarse a las masas populares, la feliz distinción entre los *Elegidos* y los *Auditores* permitía más de una transacción; para convencerse de ello es suficiente pensar en el éxito de la secta de los albigenses en el mediodía de Francia en la Edad Media, porque la secta de los albigenses parece haber sido esencialmente una adaptación cristiana del maniqueísmo. En cuanto a sus probabilidades de éxito entre los intelectuales, basta recordar, para juzgarla importante, que conquistó a San Agustín y que lo satisfizo durante varios años. Disgusta que el ilustre doctor, sin haber visto por sí mismo nada de censurable en las asambleas maniqueas cuando pertenecía a la secta, tuviera más tarde la debilidad de recoger y de amparar con su nombre las habladurías innobles que corrían contra ella en los medios cristianos.[79]

En la época en que el maniqueísmo empezó a inquietar a la Iglesia, ésta tenía respecto de él la ventaja de estar ya fuertemente orga-

[79] Especialmente en su *De moribus manichaeorum, 2,* 19, 70 y en su *De haeresibus,* 46.

nizada; su unidad y su coherencia, mantenidas enérgicamente por la disciplina episcopal, podían resistir sin dificultad a conventículos aislados y obligados a ocultarse. Para luchar contra el ascetismo de los maniqueos y su *anti-secularismo,* disponía del instrumento eficaz empleado para neutralizar las vocaciones desaforadas que surgían en su propio seno; me refiero al monaquisino. Así, pues, el maniqueísmo ejerció sobre el desarrollo del monaquisino cristiano una influencia difícil de estimar hoy día, pero ciertamente muy grande. Por lo demás, las tendencias maniqueas seguirán siendo largo tiempo motivo de horror para las autoridades eclesiásticas y suministrarán repetidamente la ocasión o el pretexto de acusaciones temibles. El obispo español Prisciliano perecerá víctima de una de esas acusaciones en el año 385.

No había ninguna probabilidad de que el mundo se hiciera neoplatónico, pero podía, en cambio, convertirse en maniqueo en el siglo IV. Si el mundo, en definitiva, fue cristiano, es necesario entonces buscar la causa de esto, sobre todo, en el avance de la Iglesia, avance de su organización y avance de su propaganda, que adaptó ya su catequesis a las necesidades, o sea a los hábitos de los mediocres, mientras que su teología se abrió a las especulaciones de los intelectuales. Debe buscársela asimismo en el apoyo del Estado, que persiguió a los maniqueos, y en el auxilio del monaquisino, que a los cristianos naturalmente inclinados al rigor maniqueo les permitió llevar en efecto una vida rigurosa, mientras permanecían en la Iglesia y la edificaban.

En otros términos, si el cristianismo suplantó al neoplatonismo y al maniqueísmo durante el ocaso del mundo antiguo, fue porque supo expresar mejor que ellos sus propias tendencias y expresarlas, no mediante la exclusión de unas por otras, sino *todas a la vez,* equilibrándolas, armonizándolas y también, especialmente, reglándolas justo hasta el punto en que se correspondían con las necesidades de las diversas categorías de hombres que buscaban su alimento religioso. La experiencia de tres siglos de dificultades de todo género le había dado el tacto espontáneo gracias al cual se cuidaba de las tesis

excesivas y de las disciplinas exageradas; había adquirido el sentido de la vida. La vida lo colmaba y lo arrastraba consigo, así como él se identificaba con ella en el dominio de lo espiritual, con una ductilidad extrema, que no vale la pena demostrar, pues basta con observar la realidad de los hechos con atención.

Señalemos, por otra parte, que al suplantar directamente al neoplatonismo y al maniqueísmo, en el siglo IV, el cristianismo los absorbió parcialmente, a uno en su dogmática, al otro en su ética y en su disciplina, pero no los aniquiló verdaderamente. Subsistirán a su lado. El primero vivirá en escritos filosóficos que continuarán durante mucho tiempo aún inspirando las especulaciones de la metafísica oriental y producirán todo a lo largo de la Edad Media profundas infiltraciones en la teología de Occidente. El segundo se prolongará en diversas sectas muy extendidas, de las que saldrán, en varias ocasiones, herejías temibles y tenaces que causarán graves inquietudes a la Iglesia católica, y, aunque sólo sea por la represión que de ellas hará, ejercerán una influencia duradera sobre su espíritu y sus instituciones.

CONCLUSIÓN

Impresiones de conjunto resultantes de nuestro estudio.—*Carácter esencialmente oriental del cristianismo.*—Materiales compuestos que lo edificaron en Oriente.—*El primer sincretismo cristiano:* la doctrina de la salvación.—Lo que asegura su superioridad sobre las realizaciones religiosas análogas.—Su instalación en el terreno helénico.—Consecuencias: penetración de la metafísica griega en la doctrina.—*El segundo sincretismo:* constitución de la dogmática.—La obra de los alejandrinos.—Realismo de los dogmas para los orientales.—Por qué los occidentales son incapaces de comprenderlos.

Tratemos pues de reunir y resumir las impresiones de conjunto, que, desde el punto de vista histórico, nos dejan estos cuatro siglos de vida religiosa, cuyo desarrollo acabamos de observar y de considerar en algunos de sus aspectos.

El cristianismo es una religión oriental por sus orígenes y por sus caracteres fundamentales; si hubiera seguido siendo lo que fue al principio, habría tenido muchas menos probabilidades de conquistar el mundo occidental que las que tuvieron la religión de Isis, la egipcia, la de la Gran Madre Cibeles, la frigia, la del sirio Adonis o la del persa Mitra. En rigor, podía, como ellas, seducir a algunos hombres, cuyas disposiciones naturales hubiesen respondido a sus propias tendencias, o que el azar hubiera impulsado a la conversión. Cuando mucho, y al igual de las organizaciones religiosas que acabo de mencionar, hubiera podido pretender constituir pequeñas capillas, e iluminar a grupos reducidos de iniciados. Ni siquiera hubiera podido aspirar a ese éxito mediano de no haber sufrido, en los medios sincretistas de la *diáspora,* la primera transposición, que habitualmente se atribuye a San Pablo y que, como hemos dicho, es más bien obra de la primera Iglesia de Antioquía, anterior a él. En la forma que le dieron la iniciativa de Jesús y la de los Doce, no hubiera podido vivir

fuera de los medios puramente judíos, porque sólo tenía sentido para ellos como doctrina; constituía, sencillamente, una representación particular del mesianismo israelita. Como agrupación religiosa no era más que una secta judía, puesta al margen de la ortodoxia, tal como se representaban ésta el Templo de Jerusalén y la Sinagoga judía.

Es una religión edificada sobre un fundamento judío, con *materiales asaz diferentes pero todos igualmente orientales;* griegos sin duda, en gran parte, pero también asiáticos, sirios, egipcios y mesopotámicos. Al declinar el siglo I, se nos aparece como uno de esos *Misterios* sincretistas, de los cuales el mundo oriental conoció varios tipos, para dar satisfacción a su necesidad mística de la salvación, de la vida eterna y bienaventurada más allá de las miserias e insuficiencias de la existencia terrestre. Su superioridad sobre sus congéneres estriba en dos rasgos principales: su origen judío la puso al abrigo de los incómodos compromisos con las equívocas leyendas mitológicas que chocan a las almas delicadas, y la realidad humana de su "Señor", su glorificación sólidamente atestiguada, presta a sus afirmaciones una especie de certidumbre y una precisión incomparables. Es más rica y más simple que las demás religiones de la salvación. Su intolerancia —otro rasgo judío— la libra de las mezclas en que su primitiva esencia se hubiera alterado pero no la priva de tomar discretamente elementos extraños fáciles de asimilar. Puede tomar y toma de todas partes, sin dar casi nada. No obstante, y por original que parezca, por esa particularidad y, en cierta medida, porque sabe reducir los elementos que toma, no es única en su género y responde a las aspiraciones de una época y un medio que no las han satisfecho más que en ella.

Por intermedio de la *diáspora* judía, se instala en el terreno helenístico, en el que se aprovecha de la propaganda de la Sinagoga y la absorbe. Pero, de golpe, se encuentra frente al pensamiento griego. De ese contacto y de su resultado dependerá su porvenir. Para empezar, podía oponer sin inconveniente su *gnosis,* su ciencia divina revelada, a la vana *sabiduría del mundo,* que es *locura ante Dios;* hasta llegará a proclamar su desprecio por la filosofía y no abando-

nará jamás ese lugar común, porque es inevitable e indispensable que una secta pietista tome esta actitud para afirmar que se coloca fuera de este mundo y por encima de él, que no podrá ser alcanzada ni atacada por ningún esfuerzo de la reflexión humana. No es menos cierto que si hubiese persistido en esta actitud puramente aparente, si no hubiera tolerado que los sabios del siglo, llegados a ella por simpatía mística, le llevasen sus hábitos de reflexión y sus métodos dialécticos, sus *dogmata* esenciales y su pasión por la especulación metafísica, no habría salido de los medios que la acogieron al principio. Habría vivido y habría terminado —haría bastante tiempo, como para que ya sólo se hablara de ella en los libros de los eruditos— como una religión de exaltados, de desesperados y de indigentes.

Felizmente para ella, el mismo rigor de sus principios exclusivistas le hizo perder temor al peligro de los compromisos. Desde el siglo II, se abrió a los desengañados de la filosofía profana; éstos, que siguieron siendo profundamente filósofos, sin saberlo, ligados por todas las fibras de su ser íntimo a la pasión metafísica, consideraron, casi a su pesar, a las afirmaciones esenciales de su gnosis como temas de meditación y especulación. Quisieron que fuera, y en eso se convirtió por ellos, una filosofía, la filosofía perfecta, que recogía todo lo mejor de la teodicea, de la ética y, asimismo, todo lo esencial de la cosmología helénicas. Esas adquisiciones nuevas no excluían las demás, las antiguas, las que provenían de los Misterios de Oriente, tan bien incorporadas a ella que parecían haber sido siempre su carne y su sangre. Por el contrario, una exégesis sutil, en la que la metáfora y el símbolo hacían las veces de razones positivas, las armonizaban, y, mientras la *doctrina de la leche* continuaba alimentando apaciblemente a los simples, la *doctrina del Espíritu*, iluminaba a los sabios con claridad cada vez mayor. Y así fue como el sueño mesiánico de Jesús, concebido bajo el horizonte de Israel, ampliado al principio como Misterio de salvación universal, se convirtió en la religión grandiosa en la que se fusionaba todo lo religioso que vivía en la mística oriental y en la especulación racionalista griega.

Ese trabajo, cuyos grandes obreros fueron los alejandrinos y Orí-

genes el maestro de obras, en el siglo III, no se realizó sin dificultades y sin largos tanteos entre soluciones extremas de problemas delicados. Con un sentido notable de lo posible y de lo útil, la fe mediana, en el fondo dueña soberana de su símbolo, descartó poco a poco las exageraciones, redujo los contrastes, consolidó las fórmulas en las que encontró satisfacción a sus necesidades teológicas. Hubo rudas crisis, extravíos inquietantes, luchas lamentables y escandalosas; nada de esto bastó para cortar el vuelo del cristianismo, puesto que se había convertido en el núcleo de cristalización de toda vida, de toda pasión religiosa fecunda, puesto que él era también la Iglesia, es decir, una organización y una disciplina, un gobierno.

En el ocaso del siglo IV, no había entrado aún en la plena serenidad de la ortodoxia, pero estaba en posesión del conjunto de su dogmática; se apoyaba sólidamente en marcos litúrgicos bien establecidos y era virtualmente dueño del mundo romano. En realidad, en todo lo concerniente a la doctrina propiamente dicha, recogía el fruto de trescientos años de debates orientales. Sus creencias fundamentales, expresadas en fórmulas largamente discutidas, y, por lo demás, todavía inestables, ofrecían a la gente de Oriente un sentido más o menos claro y más o menos profundo, según el grado de cultura de cada uno; un sentido correspondiente a una idea o a un sentimiento, pero siempre un sentido *real.* En las diversas etapas de su evolución había sido siempre así; más aún, fue la vigilancia permanente de las ideas y de los sentimientos de los fieles lo que determinó el sentido y fijó los resultados de esta misma evolución. Pero nacida de un cierto ambiente y para él, la dogmática cristiana debía forzosamente ser muy obscura para hombres a quienes su propia formación intelectual y su sensibilidad, sus disposiciones naturales y sus hábitos espirituales los hacían extraños a ese ambiente. Ese era justamente el caso de los occidentales, entre los que, sin embargo, le estaba reservada tan grande fortuna a la Iglesia cristiana.

Estos occidentales no poseían todo lo adquirido de la cultura oriental y no llegaban al pensamiento helénico más que a través de adaptaciones incompletas e infieles. Un pequeñísimo número de

ellos podía hacerse una especie de mentalidad griega, por el dominio total de la lengua griega y por una larga permanencia en Oriente; los demás, es decir, la masa, no llegaba, en sus partes más cultas, más que a una burda comprensión aproximada, y la inmensa mayoría de los hombres no se hacía la menor idea de lo que era una mentalidad oriental. La lengua de aquella gente, el latín, no poseía siquiera las palabras necesarias para expresar exactamente los matices del griego. Pero, sobre todo, las fórmulas traducidas, o más bien adaptadas aproximadamente a sus formas de lenguaje, les llegaban como afirmaciones rígidas, sin la envoltura de las inaccesibles discusiones que las habían precisado y fijado paulatinamente. No podían más que comprenderlas en bruto, por así decirlo, y aceptarlas sin explicárselas. Por eso puede decirse, sin paradoja, que los occidentales jamás comprendieron verdaderamente, en la antigüedad, los dogmas cristianos, que tampoco los comprendieron mejor después y que la religión que, con su propio esfuerzo, han construido sobre esos dogmas, ha sido una cosa diferente, en espíritu y en esencia, del cristianismo oriental, otra cosa, surgida esencialmente de su propio fondo, de acuerdo con sus propios sentimientos y vaciada en fórmulas inadecuadas para contenerla. *En rigor, los occidentales jamás han sido cristianos.*

FIN